اصولی فقه

بكر آغا قوللری

كتاب مرآة الاصول في شرح مرقاة الوصول

سطر ١٩

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كرم بني ادم بالعقل القويم • وهداهم بنور توفيقه الى الصراط
المستقيم • شرع لهم الاحكام بطوله العميم • ووفق بعضهم لاستنباطها بفضله
العظيم • ليتخلوا عن المرديات فينجوا من عذاب الجحيم • ويتحلوا بالمنجيات فيحظوا
بالنعيم المقيم • واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة
تنجي عن الضير العظيم • وتنفع يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله
بقلب سليم • والصلوة والسلام على من ايد من عنده بالكتاب الحكيم
وسد مناهج الحق بسنته الكريم • محمد واله وصحبه اجمعين على تتميم التعظيم
والذين شيدوا بانوار الاراء ظلم شبه كالظليم • ما جاد الغمام بدمعه على الغميم
ونبت النعيم في تهامة القصيم • اما بعد فان اولى ما تفتح به النواجذ
واعلى ما تنجح الى تحصيله الجوارح • ما يتوسل به الى وسيلة الغفران
ويتوصل به الى ذريعة الرضوان • وهو علم الاصول الذي به يعتلي ذرى
الحقايق الاسلامية ومنه يجتلي عرايس الدقايق الاحكامية • وقد صنف
فيه العلماء العظام • والفضلاء الكرام • بواهم الله تعالى دار السلام • كتبا
معتبرة مطولة ومختصرة • كل منها يشفي ذا العلة • ويسقي ذا الغلة • لا سيما
اصول الامام فخر الاسلام • فانه قلاعة في نشر الاصول • لا ورع ...

سمت بجلالة قدره كلمة الكملة الفحول • وزهدت في تنقيص شانه
السنة السنة الفسول • فالاقدام بعدها على تصنيف في الاصول من تصنيف
ابواب وفصول • كالاعانة بالمؤنة حين الاستغناء باليم • والاغاثة
بالقطرة حين الاستغناء بالديم • ثم ان قصد احد تهذيب الكلام
وتقريبه الى الافهام • واستطلاع راي رئيس قمقام • والذب عنه بكشف
المرام وتحقيق المقام • لساغ له العزم والاقدام • وان لم يعجب الجهدة
اللئام • ومن يقف اثار النهر برنيل به طرائح حمر الوحش اذ يهو رايع • ثم اني
مع اني بالقصور معترف • ومن بحور نحور النحارير مغترف • قد استهامني
الشعور بمكنونات ضماير الاحبار • واستهامني العثور على مخزونات
سراير الاخيار • ولم ار اليه سبيلا غير الجمع والترتيب • ولم اجد عليه
دليلا سوى النقد والتهذيب • فرتبت اولا كتابا انيق النظام بل
مجلة رايق الانتظام • منطوية على زبدة افكار المتقدمين ومحتوية على عمدة
نظار المتاخرين مع زوايد من فوايد اقتنصتها بسهام النظر الصايب
وقلائد من فرائد نظمتها ايدي الفكر الثاقب • ثم القيتها في زوايا
الهجران • ونسجت عليها عناكب النسيان • لما اني في زمان غلب فيه
على الطباع الحسد والعناد • وظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي
العباد • افضل عبيد انهم اطور عن سبيل السداد • ومنهج الرشاد وامثل
بجيرانهم تمزيق الاديم بالسنة شداد • والسنة حداد • قد سلكوا ترهات
الضلال من غير ان يجدوا للحق هاديا ودليلا • ام تحسب ان اكثرهم يسمعون

او يتعلون ان سم الاكال لانعام بل هم اضل سبيلا حتى امرت بلسان الالهام

لكوكبين من الاوهام ان اميط عن وجهها اللثام واظهرها بين ظهراني

الانام فشمرت عن ساق الجد في الانتقاد وانسيت سهدا في الاجتهاد

وسهرة في الارتياد شعر فجاءت بحمد الله ذي الفضل والندا وتوفيقه كالبدر من شرق بدا

اضاءت بها سبل الفروع قويمة ۞ واسنى بها نهج الاصول مسددا

بها نال اغصان الفروع نضارة ۞ بها صار بنيان الاصول مشيدا

اذا رات الحذاق غرة وجهها ۞ تحبب لهم عقدا ودرا منضدا

لئن نظروا فيها بعقل مؤيد ۞ يروا كل ما فيها بنقل موكدا

ومن جد في تحصيلها حج خصمه ۞ ولو كان عون الخصم سيفا مهندا

الهي كما وفقت للجمع اعطها ۞ قبولا لدى الاصحاب دهرا مخلدا

لعل لسانا صانه الله عن اذى ۞ يقول ويدعو لي الهها مجددا

جزى الله في اولاه خيرا بما سعى ۞ واولاه في اخراه عيشا مرغدا

ثم لما احسنت فيها الايجاز وان لم يبلغ مرتبة الالغاز وآنست فيها

الاشكال وان لم يصل حد الاخلال شرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها

بكشف نكتها وابرازها ويشتمل على حل اشكالها باماطة اعضالها وتفصيل

اجمالها مع تحقيق للمرام وفق ما يراد وتدقيق في المقام فوق ما يعتاد بمعان

تلتذ بتدبرها القلوب وتنشرح الصدور والفاظ يتلألأ لالاء السطور كأنها

شعر

نور على نور كان الثريا علقت في جبينه وفي انفه الشعرى وفي خده القمر وسميته

مرآة الاصول في شرح مرقاة الوصول متضرعا الى الله تعالى ان ينفع بها المحصلين

ويجعله سببا للنجاة في يوم الدين ثم المامول من المأمون عن الاعتساف

والمرجو من المجبول على الانصاف ان لا يبادر الى الرد والانكار ويقبل

على اعمال الروية والافكار لعله يونس من جانب الطور جذوة نار وفي ظلمة

الليل البهيم غرة نهار وان وقع فيه عثرة وزلل او وجد فيه خفق وخلل

فعلى الواقف ذي المروة ان يصلح ما يرى من الخلل او يصفح عما يستر

جبه من اللوم والعذل فان ترك الاساءة من اخوان الزمان نهاية ما تبتغي

عندهم من الاحسان ۞ لئن ادركت في نظمي فتورا ۞ ووهنا

في بيان للمعاني ۞ فلا تنسب بنقصي ان رقصي ۞ على مقدار تنشيط الزمان

وها انا اشرع في شرح الكتاب مستعينا بالملك الوهاب وهو الملجأ

في كل ماب واليه المرجع والماب بسم الله الرحمن الرحيم

الباء للملابسة والظرف حال من ضمير ابتدأ وحامدا حال اخرى اما عن

ذي الاولى او ضميرها على التزادف او التداخل والاول اوفق والمعنى

متبركا بسم الله ابتدأ الكتاب حامدا آثر بين الطريقة على الطرق

المتعارفة اشعارا بالتوفيق بين ما اخرجه ابو عوانة وابن حبان

كل امر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم وما اخرجه

النسائي وابو داود كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم ووجهه

ان ابتداء الكتاب يعتبر في العرف ممتدا من حين الاخذ في التصنيف

الى الشروع في البحث فيقارنه التبرك والتلبس بالتسمية والحمد والصلوة

فلما قيده بالاحوال علم انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شيء منها

اذ لا وجود للمقيد بدون القيد لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض
الظاهري بين النصين بناء على حمل الابتداء على الآني باق بعد
والجمع ممكن بان يحمل احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي فتأسى
بالكتاب الوارد بتقديم التسمية وعمل بالاجماع المنعقد عليه وترك
العطف لابنائه عن التبعية المخلة بالنوبة لمن يعني الله تعالى انزل الموصول
للتفخيم شيّد اي احكم من الشيد وهو الجص وفي الاساس شاد القصر
واشاده وشيده رفعه اصول الدين الاصل كما سيأتي ما يبتني
عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهي سائق لذوي العقول
باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين
العقايد الكلامية وايّد اي قوّى فروعه اي الدين والمراد ما يبتني
على تلك العقايد من الاحكام الفرعية العملية بالكتاب متعلق بايد
المبين اي الكاشف لما يخفى على الناس من الحق او الواضح الاعجاز
ومصليا عطف على حامدا على مقوّم اي مسدد سنن اليقين بضم السين
جمع سنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
ابهمه للتعظيم قال تعالى ورفع بعضهم درجات والمجمعين اي المتفقين
على استحسان استصحابه اي عدّ ايثار صحبته حسنا اجمعين حال من
مجموع المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول والفروع والكتاب
والسنة والاجماع والاستحسان والاستصحاب على الترتيب لبراعة الاستهلال
وذكر ثلثة من الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام واصول

مطلقه

مطلقه وواحدا منها اعني القياس في ضمن الاستحسان الذي هو قياس
خفي لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع للثلاثة الاول وذكر اثنين من المختلف
فيها بيننا وبين الشافعية اعني الاستحسان والاستصحاب لان النفي
اما منا او منهم فلا بد من امرين وقدم الاستحسان لثبوته عندنا وتضمنه
القياس المتفق عليه لا يقال ما ذكرته مبني على ان يكون المراد
بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفي ذكر الالفاظ
المستعملة في الاصطلاح ولو بمعنى اخر كما تحقق في موضعه وبعد اي بعد
الحمد لله تعالى والصلوة على النبي وآله فهذه الفاء اما على توهم اما او على
تقدير اما في نظم الكلام والتانيث باعتبار الخبر مجلة بفتح الميم والجيم
وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة مشتملة على غرر مسائل الاصول
الغرر جمع غرة يقال فلان غرة قومه اي سيدهم وغرة كل شيء اوله واكرمه
ودرر بحار المعقول والمنقول الدرر جمع درّ والمعقول القياس والمنقول
باقي الادلة فالمراد بالدرر خيار المسائل المتعلقة بالنوعين خالية
عن العبارات المدخولة اي المعيبة والدخل العيب حالية اي مزيّنة
بالاشارات الى الدقايق والاسرار المقبولة عند اولي الابصار تقويم
اي مقوّم ومعدّل لميزان برهان الاصول نافع صفة تقويم ولهذا ذكره
في الوصول الى مستصفى حقايق المحصول المراد بالمحصول علم الاصول
وبالحقايق مسائله وبالمستصفى المسائل الصافية عن شوائب الشكوك
والاوهام فكان هذا الكتاب وسيلة الى تلخيص البراهين والدلائل وتحقيق

القواعد والمسائل بنظمها اى المجلة بتهذيبه اى بسبب كون ذلك النظم
مهذبا منقحا محكم الاحكام اى مع كونه محكما متينا يغنى عن التنقيح والاختصار
حتى لو اقدم احد على التنقيح والايجاز لادى الى تعمية والالغاز وفحواها بغاية
تبيينه اى بسبب كمال توضيحه المرام اى المطلب منار وهو علم الطريق
لتوضيح منهاج اى طريق كشف الاسرار يعنى ان فحواها بسبب كمال توضيح المطالب
والمقاصد علامة منصوبة فى طريق ابراز الاصول وامارة مرفوعة لارشاد
سالكى صراطه الى النيل والوصول رتبتها اى المجلة معولا اى معتمدا فى تنوير
الكلام وتحقيقه على عناية الملك العلام وتوفيقه الغاية تخليص الشخص
عن محنة توجهت اليه والتوفيق تهيئة اسباب الخير وتنحية اسباب الشر
وسميتها مرقاة الوصول الى علم الاصول لكونها وسيلة اليه فمن يبغ اسباب
العلى فليتصل بها فتلك الى نيل العلى خير سلم اسال الله تعالى حال من
فاعل رتبتها كفاية من كنز الهداية حتى استغنى فى تنوير الكلام ولا احتاج
الى احد من الانام واسال الله تعالى وقاية اى حفظا لاقدام العقل والفهم
عن الزلل العارض بمعارضة من الوهم حتى اثبت فى تحقيق المراد ولا ازيغ
عن منهج الرشاد فى البداية والنهاية متعلق بالزلل او الوقاية على اللغو
او الاستواء انه اى الله تعالى قريب تمثيل لاتحقيق مجيب اى سميع كذا نقل
عن ابن الانبارى فى تفسير قوله تعالى واذا سالك عبادى عنى فانى قريب
اجيب دعوة الداع اذا دعانى فلا يرد السؤال المشهور عليه لا على غيره
توكلت وهو تفويض الامر الى الغير واليه لا الى غيره انيب ارجع او غيره

لا يصلح

لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد فى هذه الخطبة اربعة عشر اسما
من اسماء كتب الاصول وهى التقويم والميزان والبرهان والمحصول
والاحكام والمغنى والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج و
كشف الاسرار والتنوير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهى
الدرر والبحار والنافع والمستصفى والحقايق والتهذيب والغاية
والعناية والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث
لا يشوبها شائبة التكلف ولا يحوم حولها وصمة التعسف مقدمة اى
هذه مقدمة فى تبيين حد العلم وتعيين موضوعه وغايته فان لكل طالب كل
كثرة مضبوطة بجهة وحدة حقه ان يعرفها بها ليامن فوات ما يعنيه
وضياع وقته فيما لا يعنيه ولا شك ان انضباط مسائل العلم
تحصل بتعريفه الذى به يمتاز عند الطالب وموضوعه الذى به يمتاز
فى نفسه عن ساير المطالب والعوارض الذاتية وان جاز استناد
التمييز اليهما لكن السابق فى الاعتبار والقريب من الانضباط انما
الموضوع ولذلك ترى بعضهم يقولون تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات
واما تعيين الغاية فليجزم بان سعيه ليس عبثا ولما اقتضى المقام
تقديم الاول قدمه فقال اصول الفقه وهو لقب لهذا الفن مشعر
بكونه مبنى الفقه الذى به ينال السعادة الدينية والدنياوية منقول
عن مركب اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم ابن الحاجب اللقبى
على وجه لزم منه التكرار فى تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافى

مقدمة فى تبيان حد العلم وتعيين موضوعه وغايته

فيلزم تقديم غير المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه
لم يلزم فيه التكرار باختيار تعريف راجح على المشهور حيث قيل علم
اي ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية حاصلة من ادراك القواعد
مرة بعد اخرى فلا يدخل علم الله وعلم الرسول وجبرئيل عليهما السلام
وان يشمل الملكات كلها او اصول وقواعد او ادراكها فيدخل
العلوم المذكورة ويخرج العلوم المذكورة بقوله يعرف به لان الباء
للسببية احوال الشرعية اي المنسوبة الى شريعة محمد عليه السلام كونها
منصوبة فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان القرآن
الذي هو بعضها اجل المعجزات التي يتوقف عليها الشرع فلا يليق
جعله موقوفا على الشرع التي صفة الاحوال لها اي لتلك الاحوال
دخل في اثباتها اي الادلة مفصلا بفتح الصاد حال من ضمير الادلة
للاحكام متعلق باثباتها قوله علم كالجنس والباقي كالفصل والمعرفة
تطلق على التصور وادراك الجزئي والبسيط تصورا كان او تصديقا
والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراكين اذا تخلل بينهما
عدم والمراد بها ههنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق والدليل
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وهو اعم من النظر فيه
نفسه والنظر في صفاته واحواله فيتناول المقدمات المرتبة الموصلة
الى المطلوب والمفرد الذي اذا نظر في احواله اوصل اليه كالعالم مثلا
بالقياس الى وجود الصانع والثاني هو المراد ههنا اذ المراد بالادلة

الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد باحوالها
اعراضها الذاتية اللاحقة اياها باعتبار دلالتها على الاحكام مطلقا
او عند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها وبالادلة المفصلة
جزئيات الادلة الاجمالية والادلة العقلية المأخوذة من السمعيات
المنتهية بالآخرة اليها كالادلة المذكورة في الهداية وغيرها وبالحكم اثر
خطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية والوجوب والندب
والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانعقاد
وعدمه والنفاذ وعدمه واللزوم وعدمه وانواع الخطاب الوضعي كالركنية
والشرطية والعلية والسببية والمانعية والشافعية يعرفون الحكم بخطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا يجعلون غير الوجوب
والندب والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد في التعريف
قيدا او الوضع فادرج الخطاب الوضعي في الحكم ويدخل الاول في الاثبات
كونها معتبرة في كبرى الاقتراني او ملازمة الاستثنائي المنتجين للمطلوب
الفقهي سواء كانت محمولات واجزاء لها او اوصافا وقيودا فيها
سواء نشأت من الادلة اولا وبالذات لكونها مثبتة للاحكام
وعامة ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك او انتهت
بالآخرة اليها كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام يثبت
باي نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والقطعية و
كاحوال المحكوم به فان بعض الاحوال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس

وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض
على الاهلية وعدمها فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيها
من القيود والصفات مسائل الاصول وهو المعنى بكونه معرفا للاحوال
وتلخيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة يحتاج في استنباطها
منها الى معرفة احوالها التي لا تنحصر في عدد يتمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج
الى معرفتها على وجه كلي اجمالي يرجع اليه عند قصد الاستنباط وسمي العلم
المتكفل لذلك اصولا هذا والمشهور في تعريفه العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل
عنه ههنا لوجهين الاول ان المتبادر من القواعد على ما تقرر عندهم ان اسم
العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة من
ادراكها مرة بعد اخرى انما هو قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم
ههنا اذ لا يتوصل بها مطلقا الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به
ضم القاعدة الكلية الى صغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المط
الفقهي بالشكل الاول ليخرج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من
قواعد الاصول كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرايط لا يمكن وقوعها
كبرى لما ينتج ذلك المط وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة
ويدرج علم ساير الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القاعدة
الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطهما
وقيودهما المعتبرة في كلية القاعدة تخالف المعهود والمتعارف دكفى

بهذا السببا للعدول والثاني ان مفسري التوصل بما ذكر ما صرحوا بان
المراد به التوصل القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة في السبب القريب
واطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى
الفقه وليس بمستقيم لما تقرر في الكتب الميزانية ان الموصل القريب
مجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها فان قيل هل ينتقض هذا الحد بعلم الله
وعلم الرسول وجبرئيل عليهما السلام بتلك القواعد فانه يصدق عليها
مع انها ليست من المحدود قلنا لا لان الفرق بين هذه العبارة وبين
ما سبق من قولنا يعرف به ليس بكثير والفقه فرع عن التعريف اللقبي فشرع
في الاضافي ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا
وتعريف المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير البينة عرف كلا
من الفقه والاصول وترك تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء
الصوري لاشتهار ان الاضافة اذا كان مضافها اسم المعنى وهو ما دل
على شيء باعتبار معنى هو المقصود سواء كان مشتقا او في حكمه تفيد
الاختصاص باعتبار ذلك المعنى وان كان اسم العين تفيده مطلقا
فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها بالفقه اختصاص اثبات لا ثبوت
حتى يرد ان الاعتقاديات والوجدانيات تثبت بالكتاب والسنة ايضا
فان الاضافة لا تزيد على صريح اللام وهي لا تدل الا على الاول كما تحقق
في موضعه ولما توقف معرفة المضاف من حيث هو مضاف على معرفة
المضاف اليه قدم تعريف الفقه وان اخره القوم نظرا الى الظاهر فقال

والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها عملا هذا التعريف سوى القيد الاخير
منقول عن الامام ابى حنيفة رحمه الله وكانه اراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة
وهى ادراك الجزئيات عن دليل اعنى الملكة الحاصلة من التتبع بقرينة
تعلقها بما تبين اعنى ما لها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع معرفة
كل ما لها وما عليها لا عن دليل وقوة استنباط ولا ينافى الملكة المذكورة
عدم معرفة بعض الاحكام ممن هو فقيه بالاجماع كمالك رحمه الله سئل عن اربعين
مسئلة فقال فى ست وثلثين لا ادرى لجواز ان يكون لتعارض الادلة
وعدم الترجيح او لعدم التمكن من الاجتهاد فى الحال لاستدعائه زمانا و
اراد بالنفس النفس الانسانية حقيقة وبما لها وما عليها احكام ما ينتفع
به او يتضرر دنيوية كانت او اخروية كالصحة والفساد والوجوب
والحرمة ونحوها لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة ونحوها ولا
عن التصديق بثبوتها فى نفس الامر فكانه قال الفقه ملكة تصدق بها النفس
الانسانية بحكم كل ما ينتفع به ويتضرر تصديقا ناشيا عن الدليل فخرج
علم الله وعلم جبريل عليه السلام بقيد النفس وكذا علم الرسول عليه السلام
بالملكة على المعنى المذكور وكذا معرفة المقلد وعارف الحكم من النص بمجرد العلم
باللغة بلا ملكة يقتدر بها على الاستنباط ثم لما كان هذا التعريف متناولا
للاعتقاديات والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ
فى اصول الفقه زيد قيد عملا فخرج بعلم الكلام والتصوف يعنى علم الكلام
وعلم الاخلاق ومن لم يزده اى ذلك القيد كالامام اراد الشمول لهما

قوله وكانه اراد بالمعرفة سبب المعرفة اه على طريق ذكر المسبب وارادة السبب وهو مجاز مشهور لا يحترز عنه فى التعريفات
فى حاصل الكلام انه ملكة يتعلق بتصديق احكام ما لها وما عليها ثم ان الباعث على ذلك انه لو كان المراد نفس المعرفة لم يصدق التعريف
على بعض افراد الفقه ضرورة ان معرفة كل ما لها وما عليها لم تكن لبعض من هو فقيه بالاجماع كمالك رضى الله عنه لكن تلك الملكة
حاصلة له ولا ينافيها ذلك كما سنذكره ولم يرد بما لها وما عليها بعض ما لها وما عليها حتى لا يحتاج الى ارادة الملكة لانه بعيد
لفظا ومعنى اما لفظا فلان كلمة ما لفظ عام واما معنى فلانه يرد عليه انه يلزم ان يكون بعض المقلدين فقيها اذا علم احكام
بعض ما لها وما عليها عن دليل ويحتاج الى ارتكاب التكلف فى الجواب بان يقال المراد بمعرفة ما لها وما عليها معرفة ما لها وما عليها عن
دليل والمراد بالدليل الامارة ومن العلم التصديق اليقينى الجازم الثابت ولا يعلم شيئا من الاحكام كذلك الا المجتهد يجزم
بوجوب العمل بموجب ظنه واما المقلد فانما يظنه ظنا والافضى الى العلم بعدم وجوب العمل بموجب ظنه ولكن
امكن ارادة المعرفة نفسها بارتكاب هذا التكلف قال وكانه اراد الخ فتأمل قوله بقرينة تعلقها
متعلق بقوله اعنى الملكة اى اعنى بسبب المعرفة الملكة الحاصلة من التتبع بقرينة تعلق المعرفة بما تبين بعدها فان
المعرفة قد تحصل بمجرد السماع والحفظ فلا بد ان يكون سبب تلك المعرفة الملكة من قرينة فالقرينة تعلق تلك المعرفة
بما تبين اعنى ما لها وما عليها اذ العادة قاضية بامتناع معرفة كل ما لها وما عليها الا عن دليل وقوة استنباط اعنى بدون
تلك الملكة التى هى عبارة عما يكفيه فى استعلام جميع ما لها وما عليها حاصلا من المآخذ والشرائط وتتبعها قوله
ولا ينافى الملكة المذكورة اى التى يكفيه فى استعلام كل ما لها وما عليها والغرض من هذا الكلام دفع انتقاض التعريف جمعا الخ

لكونهما من الفقه عنده حتى سمى الكلام فقها اكبر فان قيل الم تخرج الوجدا
بتقييد المؤثر بكونها عن دليل قلنا لا لان المراد بالوجدانيات كما يشير اليه
احكامها من الوجوب وغيره وهى تدرك بالدليل لا ثبوتها فى نفس الامر
حتى يحصل بالوجدان ويستغنى عن البرهان وقيل الشافعية رحمه الله فى تعريف
الفقه العلم كالجنس بالاحكام خرج به الوجدانى لان المراد بالحكم ههنا
النسبة الحكمية بين الاشياء الحمية وافعال المكلفين والعلم بها التصديق
بمعنى الاعتقاد الراجح الشامل للظن والتقليد واليقين الشرعية اى
الموقوفة على خطاب الشارع خرج بها الاحكام العقلية كالحكم بالتماثل
والاختلاف والحسية كالحكم بحرارة النار والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل
العملية اى المتعلقة بكيفية العمل خرج به النظرية الغير المتعلقة بها كوجوب
الايمان ونحوه والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لا تتعلق
بالمباشرة عن ادلتها متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر فى الادلة
فيعلم منها الاحكام فخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وجبرئيل عليهما السلام
وعلم المقلد وما علم ضرورة كونها من الدين فانه ليس من الفقه عندهم التفصيلية
خرج به الاصول كالعلم بوجوب المامور به مثلا والخلاف كالعلم عن المقتضى
والنافى مثلا ولما فرغ عن بيان الفقه شرع فى بيان الاصول فقال والاصل
ههنا ما يبتنى على بناء المجهول يقال ابتنيت الدار بمعنى بنيته عليه غيره
ابتناء حسيا كابتناء البناء على الاساس او عقليا كابتناء المعلول
على العلة والمدلول على الدليل ونحو ذلك قيل ما ذكر انما هو معناه اللغوى

ونُقل في الاصطلاح الى الدليل كما نُقل الى الراجح والقاعدة الكلية
والمستصحب والمختار عند المحققين هو الاول وهو ان يكون المراد به ههنا
ما يبتني عليه غيره لوجهين الاول ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة
في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي يشمل العقلي فيحمل على المعنى
اللغوي الشامل ويقيد بالعقلي بالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي
فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه ولا معنى لمبتنى العلم الا دليله او
ما يتوقف عليه دليله الثاني ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا
فاذا حمل على الاول لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل الى العلم و
اذا حمل على الثاني يكون فيه نقلان نقل الى الادلة ونقل الى
العلم وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ عن
توضيح اصول الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال وموضوعه اعلم ان
موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي احواله التي تلحقه لذاته
او لجزئه المساوي له او للخارج المساوي له في الصدق او في الوجود
فان المباين للشيء اذا كان مساويا له في الوجود ووجد له عارض قد عرض
له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة
في ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل جزئيه خلاف فيه والثاني كادراك
الامور الغريبة له لجزئه الناطق والثالث كالضاحك له بالتعجب و
الرابع كاللون للجسم بالسطح المباين له في الصدق والمساوي له في الوجود
وما سوى ذلك اعراض غريبة لا يبحث عنها في علم والمراد بالبحث عنها حملها

على الموضوع اما مطلقا نحو الكتاب يثبت الحكم او مقيدا بوصف ذاتي نحو الكتاب
المؤول يفيد الظن او على نوع الموضوع اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا
نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او على عرض ذاتي له اما مطلقا
نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص المأول يفيد الظن او على نوعه
اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب
حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس في السنة والاجماع و
القياس اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف في موضوع الاصول فقيل
الادلة والاحكام من حيث الاثبات والثبوت بناء على انهم رجعوا
الادلة بالتقسيم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظروا في المباحث
المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدوا بعضها راجعة
الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام وقيل الادلة والاجتهاد
والترجيح للبحث عن اعراضها ايضا وقال الامام الغزالي في معيار العلم
موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة والمختار انه الادلة من حيث
يستنبط عنها الاحكام اي يستخرج من نبط الماء اي خرج وذلك ان تعدد
الموضوع مما منعه بعض الائمة وعند المجوزين الاصل عدمه وتقليل خلاف
الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لان احوال الاحكام
من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم ينعكس
لان الادلة هي السابقة في الاعتبار مثلا قولنا الوجوب على الكفاية ثابت
على الكل ويسقط بالبعض راجع الى ان الامر المفيد للوجوب على الكفاية مفيد

للوجوب على الجميع ويسقط بفعل البعض وقولنا يجوز ان يحرم واحد بعينه
راجع الى ان النهي قد يفيد حرمة واحد بعينه وكذا احكام الترجيح والاجتهاد
احوال تعرض للادلة عند التعارض او الاستنباط اما الترجيح فظاهر واما الاجتهاد
فاذا قلنا مثلا الاجتهاد يتجزى او لا يتجزى يكون معناه الدليل الذي هو
مناط الاجتهاد اذا حصل للشخص في بعض المسائل دون غيره فهل له
ان يجتهد فيها او لا بل لا بد ان يكون مجتهدا عنده ما يحتاج اليه في جميع
المسائل من الادلة وكذا الحال في سائر المباحث ثم لما فرغ عن تعيين
الموضوع شرع في تعيين الفائدة فقال وفائدته كل حكمة ومصلحة تترتب
على فعل يسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث
ترتبها عليه واما الغرض فيسمى علة غائية ايضا فهو ما لاجله اقدام الفاعل
على فعله والعلة لعليته فلا يوجد في افعال البارى لاستلزام استكماله
تعالى بغيره تعالى عن ذلك علوا كبيرا لان فاعليته لا يكون معلولة لذلك
الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته حوزة الاحكام
الربانية بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجريان على موجبها السعادات
الدينية والدنياوية وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات
دلالة الادلة على الاحكام اعني ما به يستلزم الدليل المطلوب كالحدوث
او الامكان للعالم وبيان شرائط افادتها لها والامور المعتبرة في
تلك الافادة ولو اجمالا ولهذا احتيج الى علم آخر باحث عن خصوصيات
الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية فانحصر اي اذا كان بحث الاصولي

عن احوال الادلة من حيث تستنبط عنها الاحكام انحصر المقصود اي في
الفن او من الكتاب لا المقصود من الفن او الكتاب لان الاول هو الفن
ولا وجه لانحصاره فيما ذكر والثاني يتناول المقدمة في مقصدين لبيان
احوال الادلة والاحكام وخاتمة لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق به
المقصد الاول في بيان احوال الادلة الاربع الكتاب والسنة والاجماع
والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحي او غيره والوحي اما متلو فالكتاب
او لا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل مجتهد في عصر فالاجماع والا فالقياس
وشرائع من قبلنا ملحقة بالكتاب او السنة والعرف والتعامل
بالاجماع العملي والاستصحاب والتحري عمل باحد الاربعة والعمل بالظاهر والاظهر
عمل بالاستصحاب والاخذ بالاحتياط بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك
والقرعة لتطييب القلب بالسنة او الاجماع وآثار الصحابة وكبار التابعين
بمنزلة الحديث او بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله
خير القرون قرن الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث وهو اي المقصد
الاول الذي في الادلة مرتب على اربعة اركان لبيان احوال الادلة الاربع
الركن الاول في بيان حال الكتاب قدمه لشرفه وافتقار الباقي اليه اعلم
ان كلا من الكتاب والقرآن يطلق على الكل والكلي المشترك بينه وبين بعض
اجزائه الذي له نوع اختصاص به وهذا هو الموافق لغرض الاصولي لان بحثه
عنه من حيث كونه دليلا وهو الجزء فاحتيج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل
والجزء مختصة بها فاعتبر بعضهم الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة

وجه الضبط في حصر الادلة بالكتاب والسنة والاجماع والقياس

٩٨٢

في المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح وبعضهم الانزال
والاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القران بدونهما في
زمن النبي عم وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريفه لمن
لم يدرك زمن النبوة والكتبة والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم
بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة
او مقدارها كما بين في موضعه واقتصر بعضهم على النقل في المصاحف تواترا
لانه يميز القران عن جميع ماعداه واورد انه ان خصص بالكل لا يوافق
غرض الاصولي وان ابقي على عمومه يدخل فيه الحرف والكلمة ولا يسمى
قرانا في العرف وان خصص بالكلام التام يخرج عنه مركب ليس بتام مع انه
قران شرعا حتى يجري عليه احكام القران فما اختير ههنا تعريف يوافق الغرض
ويخرج عنه الحرف والكلمة فقيل وهو اي الكتاب المرادف للقران النظم
وهو الالفاظ المرتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل
لا ضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق وقد يطلق على نفس الترتيب
مطلقا وتوصيفه بالمنزل وشهرة استعماله في اللفظ المرتب يمنعانه
فخرج به الحرف والكلمة المنزل خرج به المركبات الغير المنزلة على رسولنا
صلى الله عليه وسلم خرج به النظم المنزل على غيره المنقول عنه تواترا خرج
به ما سوى القران من الاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة
والقراءة الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن
مسعود نحو فصيام ثلاثة ايام متتابعات او الآحاد كما اختص بمصحف ابي

رضي الله عنه نحو فعدة من ايام اخر متتابعات وله اي الكتاب مباحث
خاصة به غير مشتركة بينه وبين غيره ومباحث مشتركة بينه وبين
السنة اما المباحث الخاصة به اي الكتاب فهي ان المنقول بلا
تواتر سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد ليس بقران لانه مما يتوفر
الدواعي على نقله لتضمنه التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر الادلة
والعادة تقضي بتواتر ما هو كذلك فما لم ينقل متواترا علم انه
ليس قرانا قطعا فهو اي اذا لم يكن المنقول بلا تواتر قرانا ظهر
ان النقل بالتواتر شرط في كون المنقول قرانا لكنهم اختلفوا فقيل
يشترط التواتر مطلقا سواء كان في جوهر اللفظ او في هيئته وقيل
يشترط في الجوهر لا الهيئة اعلم ان القراءات السبع منها ما يختلف به
خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك وملك ومنها
ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقبيل الاداء كالامالة وتخفيف
الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة لانها لو لم تكن متواترة
لزم ان يكون بعض القران غير متواتر واللازم باطل وقيل كلها مشهورة
واختاره صاحب البديع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال ما هو من
جوهر اللفظ متواتر وما هو من الهيئة لا يشترط فيه التواتر لانه انما يشترط
فيما لا يبعد كونه بعضا من القران كالحرف والكلمة واما الهيئة المحضة
فليس كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب واكثر المحققين
فالشاذ اي اذا كان النقل بالتواتر شرطا في كون المنقول قرانا ظهر

ان الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة او الآحاد لا يعطى له حكم القرآن من
اكفار جاحده وجواز قراءته في الصلوة وعدم جواز مس المحدث والجنب
ونحو ذلك وان جاز العمل بالمشهورة اي بما نقل بطريق الشهرة من الشاذ
لا بالآحاد لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا ورد بيانا فالحق به فان غير
الخبر الوارد كذلك لا يحتمله وعلى التقديرين يجب العمل به فان قيل وجوب العمل
بالخبر لا يتوقف على شهرته فما وجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز
العمل والدليل افاد الوجوب فلا مطابقة بينهما قلنا عن الاول المراد
بالعمل ههنا ما يؤدي الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز بخبر الواحد
وعن الثاني ان الوجوب مستلزم للجواز وافادة الملزوم افادة
اللازم ولما كان نزاع الخصم في الجواز عبر به وقال مالك والشافعي رحمهما الله لا يجوز
العمل به مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل
خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال الآمدي اجمع المسلمون على ان كل
خبر لم يصرح بكونه خبرا عن النبي عم ليس بحجة ولا عبرة بكلام هو غير
بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم لما ورد ههنا
اشكال وهو ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير قرآن
لاكفرت احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى في بسم الله
الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور واللازم منتف اما الاولى فلانه
ان تواتر فانكاره نفي لقرآنيته بما كونه قرآنا ضروري والا فالقول به
اثبات لقرآنيته بما علم كونه من القرآن ضروري وكلاهما مظنة الاكفار

واما

واما انتفاء اللازم فلانه ان وقع لنقل ولا اجماع على عدم الاكفار
اراد ان يدفعه فقال وقوة الشبهة المراد بالشبهة ما يشبه الدليل
وليس به ولو في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع
عليه الا بامعان النظر حتى يعذر به صاحبها مانع لا في تسمية اي قوة
الشبهة الحاصلة في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور
احتراز عن البسملة في قوله تعالى انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم
فانه بعض آية من القرآن بالاتفاق حتى يكفر جاحده يمنع الاكفار المشهور
التكفير والاكفار اصح من الطرفين اي طرفي الشافعية والمالكية فان
الفرقة الاولى قائلون بقرآنيته والثانية ينفونها واما الحنفية
فالمشهور من قدمائهم انه ليس بقرآن الا ان متأخريهم ذهبوا الى ان
الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحه انه آية من القرآن انزلت للفصل
والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم تقم في كل
من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث يخرج ذلك الطرف من حد
الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مأولا عند الآخر
بحيث يخرج ذلك وقد قامت ههنا فلا اشكال ومما يوضحه انا قد اكفرنا
المجسمة المصرحين بكونه تعالى وتقدس جسما دون القائلين باتصافه
بصفات الاجسام المتسترين بالبلكفة لان شبهة الاولى من الضعف
بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف الثانية هكذا يجب
ان يفهم هذا المقام حتى تخلص من الشبهة والاوهام واما المباحث المشتركة

بين الكتاب والسنة فهي انه اى الكتاب ههنا اسم لا للنظم المجرد عن
اعتبار المعنى ولا للمعنى المجرد عن اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة
المنافية للسكوت والآفة لان شيئا منها لا يلائم غرض الاصولي
ولا المجموع اللفظ والمعنى لان كونه عربيا مكتوبا في المصاحب منقولا
بالتواتر ليس صفة للمجموع وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها
اللفظ الا باعتبار افادته المعنى فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى واما
قول المشايخ رحمهم انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشي
من قول ابي حنيفة رحمه الله يجوز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن
عنده اسم للمعنى خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى
يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلائم
غرض ابي حنيفة رحمه الله والمقصود توجيه كلامه فان قيل ان كان المعنى قرانا
يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد اعني النظم المنزل
المنقول عليه والا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة اذ النظم غير
لازم عنده قلنا نختار انه قرآن قوله يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن
وعدم صدق الحد عليه قلنا الامام اقام العبارة الفارسية مقام
النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ
لدليل لاح له والاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم
ويتعلق به اى بذلك النظم تقاسيم بعضها للنظم خاصة وبعضها للمفردات

الواقعة

الواقعة فيه خاصة وبعضها مشتركة بينهما كما سيأتي بيان ذلك كله
ولهذا قال ويتعلق به تقاسيم ولم يقل وله تقاسيم يتوقف على معرفة
اقسامها اى الاقسام الحاصلة منها الاحكام اى استنباطها عن ادلتها
التفصيلية الذي هو غاية لهذا العلم فلا بد للشارع فيه معرفة تلك الاقسام
اعلم ان علماءنا رحمهم الله اختاروا في النظم تقسيما بنظره وبحسب ثمرته
اما الاول فلعمومه المفرد والمركب كما سيأتي واما الثاني فلاحاطة
الاعتبارات من اول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى
باللفظ الجاري على قانون الوضع يستدعي وضع الواضع ثم دلالته اى
كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات
الاربع تقسيمات ~~اربع مرتبة الا الثاني فانه مثنى كما سيأتي~~ التقسيم الاول
حاصل باعتبار وضعه اى اللفظ له اى للمعنى قدمه لان السابق في الاعتبار
انما هو الوضع والباقي متفرع عليه وهي اى الاقسام الحاصلة من هذا
التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقي او اعتباري
على انفراده فهو الخاص وان كان موضوعا للواحد على الاشتراك بين
افراد غير محصورة مستغرقا لها فهو العام وان كان موضوعا لكثير
بوضع كثير فهو المشترك وان كان موضوعا بوضع واحد لكثير غير محصور غير
مستغرق له فهو الجمع المنكر او رده بدل المأول لان اطلاق المأول ليس
باعتبار الوضع وان بقي تناوله الوضعي واضيف الحكم الى الصيغة ثم المراد
بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فتدخل في العام النكرة المنفية لان لها

وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى انتفاء فرد منهم لايمكن
الا بانتفاء كل فرد لاينافي ذلك وبالكثرة مقابل الوحدة فيشمل
المؤمنين فصاعدا وبكون الكثير غير محصور ان لايكون في اللفظ دلالة
على الانحصار في عدد معين فيدخل في العام السموات ونحوها التقسيم
الثاني حاصل باعتبار دلالته اي اللفظ عليه اي المعنى قدم على التقسيم
الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال
وضوحا وخفاء اي من جهتهما وهي اي الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم
ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يظن ان ذكر
الاربعة الاخيرة لبيان الاولى اذ بضدها تتبين الاشياء وليس كذلك
بل لها احكام خاصة بها كما تبين في موضعها ان شاء الله تعالى فنعم في عد
المتشابه في هذه الاقسام كلام يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى ووجه
الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او التخصيص او
لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص
وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي
معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي واما لنفسها فان
امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان بيانه مرجوا فهو المجمل
والا فهو المتشابه التقسيم الثالث باعتبار استعماله اي اللفظ فيه
اي المعنى وهي اي اقسامه اربعة كالاول لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له

فهو الحقيقة والا فهو المجاز وكل منهما ان ظهر مراده فهو الصريح
وان استتر فهو الكناية التقسيم الرابع باعتبار الوقوف به اي
اللفظ عليه اي المعنى وهي ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى
بالنظم فان كان مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة وان لم يدل
عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فهو الاقتضاء
والعمدة في جميع ذلك الاستقراء وما ذكروا وجه ضبط يقلل الانتشار
ويسهل الاستقراء فان قيل من حق الاقسام التباين والاختلاف
وبعض هذه الاقسام تصدق على بعض كما لا يخفى قلنا لا يلزم في كل
تقسيم التباين الحقيقي بين الاقسام بل يكفي التقابل بينهما ولو بالحيثيات
والاعتبارات لاسيما في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة
كما في هذا المقام وكتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبني واخرى الى
المعرفة والنكرة مع التداخل بينهما وبعدها اي بعد هذه الاقسام امور
لم تجعل اقساما لانها لا تصلح ان تكون اقساما للفظ كما لا يخفى تشمل
الكل اي تعتبر في كل واحد من الاقسام السابقة وهي ايضا اربعة
الاول معرفة ماخذها اي معانيها الوضعية التي اخذت هي منها
كالخاص مثلا فانه ماخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اي انفرد ولم يتعرض
لهذا الامر في المتن لقلة جدواه في نظر الاصولي مع كونه مستقصى في
المطولات والثاني معرفة معانيها اي حقائقها الشرعية وحدودها
الاصطلاحية والثالث معرفة ترتيبها اي تقديم بعضها على البعض

عند التعارض والرابع موفة احكامهما اى الاثار الثابتة بهما من اثبات
الحكم قطعا او ظنا او نحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة الى الاقسام
العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قد امعن النظر فادعى
انها الى سبعمائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم اربعة منها
مختصة بالمفرد وهى اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهى اقسام
الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهى اقسام الاستعمال ولاشتراكها
بينهما تعتبر فى الاقسام الاثنى عشر فتصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة
الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة
او الاقتضاء فهذه معتبرة فى كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير
المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما وفى كل واحد منها الاعتبارات الاربع
الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين اما الخاص هذا شروع
فى تفصيل الاقسام فلفظ وضع خرج به الالفاظ الغير الموضوعة وان
عقلا لمعنى واحد حقيقى او اعتبارى فيدخل فيه اسماء العدد ويخرج المشترك
دون العام على الانفراد اى عدم المشاركة بين الافراد فيدخل التثنية
والجمع والفعل والحرف مالم يشترك لفظا ويخرج العام فينطبق الحد على المحدود
وهو اى ذلك المعنى فى الاسم قيد به لان التعين والنوعية والجنسية
لا يتاتى فى الفعل والحرف عينى اى معين مشخص لا تقبل الاشتراك
اصلا كزيد فان معناه جزئى حقيقى او ذلك المعنى نوعى ان المشترك بين
الافراد فى الجملة كرجل ومائة اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد

من الواحد بالنوع او ذلك المعنى جنسى ان كثر شيوعه بالنسبة
الى النوع كالانسان فانه اكثر شيوعا من الرجل وهذه الاطلاقات
على اصطلاح اهل الشرع دون الفلاسفة وانما اختار هذا الترتيب
مخالفا للعموم لانه المناسب للخاص كما لا يخفى وحكمه اى اثر الخاص
الثابت به انه اى الخاص من حيث هو هو مع قطع النظر عن الامور
الخارجة فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا يوجب الظن يفيد
مدلوله قطعا اى على وجه يقطع الاحتمال الناشى عن الدليل و
سيأتى تمام توضيحه او المحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية
اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى لو انقطع ايضا يصير اللفظ
مفسرا او محكما فالقطع يجتمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل او بيان التفسير
لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهو لازمه
وكلاهما باطل لان الخاص بين فيؤدى الى اثبات الثابت او ازالة
المزال فان قيل الخاص يكون مبهما يحتاج الى تبيين المراد منه قلنا
الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام بحسب العوارض
فمنشأ الشبهة الغفلة عن قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية الخاص اراد
ان يفرع عليه فروعا فقال ولذا اى لافادة الخاص مدلوله قطعا صح
طلاق المختلعة اى ايقاع صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع وذلك ان الله
ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المرأة
بقوله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اى

لا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها في تخصيص فعلها في الافتداء بعد جمعهما في ان لا يقيما تقرير فعل الزوج عليها وهو الطلاق لانها لا تتخلص بالافتداء الا بذلك الفعل وكان هذا بيانا لنوعيه اعني بمال وبدونه ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانت بمال او لا فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء ففي تعليق الفاء باول الكلام بجعل الخلع فيه وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب ولذا ايضا وجب على الزوج مهر المثل بالعقد المجرد بلا تسمية المهر في المفوضة بكسر الواو وهي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية للمهر او على ان لا مهر لها لا التي زوجت نفسها بلا مهر لانها لا تصلح محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعي بخلاف الاولى فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما الخلاف في موجب المهر وهو الدخول عنده ومجرد العقد عندنا لنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء خاص معناه الالصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله ابطال لعمل الخاص وانما عدل عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذي يبطل في المفوضة ليس هو الابتغاء بل قران المال والتصاقه به وههنا ابحاث الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال

فقوله

فقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثاني ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فمقتضى هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا ان يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت ما انتفى او سكت عنه والجواب عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة وحمل المطلق والمقيد على المثبت كما سياتي وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما المقيد به تقرره في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان تحمل الاية التي نحن فيها على ما حملناها عليه ولذا ايضا بطل تاويل القرء وجمع قرء بفتح القاف وضمها بالاطهار دون الحيض في اية التربص وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وقد اولها الشافعي رحمه الله بالاطهار فابطل موجب خاص هو الثلاثة بالراي وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فينقضي العدة بباقي ذلك وطهرين بعده فينتقص العدد عن الثلاثة

بحث الامر

لان بعض الطهر ليس بطهر احز لانه اسم لما تخلل بين الدمين بخلاف
ما لو قولت بالحيض اذ يجب عليها التربص بحيض ثلاث كوامل فان قيل
قد اوجبتم ثلاث حيض وبعضا فيما اذا طلق في الحيض وموجب العدد كما
يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة قلت لما وجب تكميل الحيضة الاولى
بشيء من الرابعة حيث تجامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما
على ان الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر كما اشرنا اليه
فان قيل الثاني ثلاثة تدل على تذكير المضاف اليه فيحمل على الطهر لان الحيض
مؤنث قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر واعلم ان القوم ذكروا
ههنا نوعا آخر تركناها لكونها بمباحث النسخ ومنه اي من الخاص الامر
قدمه على النهي لان المطلوب به وجودي وبالنهي عدمي والاول اشرف
ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها وجدت
بخطاب كن على ما هو المختار فيكون مقدما على سائر المراتب وقدمهما على
غيرهما اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتميز
الحلال عن الحرام وهو لفظ احترز عن نحو الفعل والاشارة طلب به اي بذلك
ذلك اللفظ الفعل لم يقل اريد به لان ارادة الآمر وقوع المأمور به ليست
بشرط عند اهل السنة كما سياتي ان شاء الله تعالى ولم يقل يطلب به لئلا يتوهم
منه ما من شانه ان يطلب به الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد
والتعجيز والتسخير ونحو ذلك والصادرة عن النائم والساهي والحاكي
جزما خرج به الصيغ المستعملة في الندب او الاباحة فانها لا تسمى امرا كما سياتي

تعريف الامر

بوضع

ثم الطلقات الثلث المذكورة في الآية

ثم لما فرغ عما فرع اراد ان يدفع بعض ما اورد على الاصل فقال ومحللية الزوج الثاني اعلم ان الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا في ان الزوج الثاني
هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطليقات او لا فذهب بعضهم
الى الاول واختاره الامام وابو يوسف وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر وجه الثاني انه لو هدمه لاثبت حلا جديدا
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان حكم الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبت لزم ترك
العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص في الغاية واثر الغاية في انهاء ما قبلها لا في اثبات حكم ما بعدها فالزوج الثاني يكون
غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني ادم خالية عن المحرمات ولو سلم انها
مثبتة لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلث لا قبله فلا يكون بها دما لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير
اباه فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب حنث ونحن نقول في اثبات حقية اللازم محللية الزوج الثاني اي
اثباته الحل المثبت بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل باشارة حديث العسيلة روي ان امراة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم
ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هدبة ثوبي اشارت الى هدبة ثوبها تتهمه بالعنة فقال عليه
السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث
عبارة في اشتراط وطئه في التحليل لكونه مسوقا له كما سياتي ان شاء الله تعالى واشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام غيا عدم
العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حل
حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في الآية وحتى في
الحديث وباشارة حديث اللعن وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمهما واثبات خساسة لهما
لانه عليه الصلوة والسلام ما بعث لعانا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبت الحل وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام
لم يسق له فيكون اشارة فاذا حقق حقية اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب فقال وهدمه
اي هدم الزوج الثاني حكم ما دون الطلقات الثلث بدلالة الحديث الثاني فانه لما افاد باشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة
الغليظة اي دل كونه هادما للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فحينئذ يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو ثبت
في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار او يمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل
اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لما اثبته لا فائدة في الزائد ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلث شرعا انتفى ثبوت
الثاني انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول او نقول تداخل الحلان تداخل العدتين وهذا الحديث وان
كان من الآحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه كما ان اشتراط دخوله اي كون دخول الزوج الثاني
شرطا في محللية بعبارة الحديث الاول بالاتفاق فان حديث العسيلة انما سيق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة
فيه وقد لزم التحليل من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته يزاد به على الكتاب والحاصل انا استدللنا على مطلوبنا
باشارة حديث استدل الخصم منه بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه لا بحتى تنكح متعلق بجميع
ما سبق اي ان المحللية والهدم ليسا به فظاهر مما سبق واما ان اشتراط دخوله ليس به فعلى تقدير ان يكون
النكاح في الآية بمعنى العقد كما اختاره المتاخرون بقرينة اسناده اليها فانها لا تسمى واطئة لا الوطي كما اختاره القدماء
استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازي باعتبار معنى التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب المجازين لعويين في النكاح
والزوج وذلك لانا لا نسلم انه مجاز في العقد لجواز ان يكون حقيقة شرعية فيه ولو سلم فاسناد الوطي اليها ولو
باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب في المركوب والضارب في المضروب بخلاف
الزنا فانه اسم للتمكين المقارن بالوطي الحرام فارتكابها اولى من ارتكابه وتحقيق هذا البحث على هذا التحرير من عون الله
القدير الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قيل وبطلان عصمة المال المسروق باطلاق قوله

تعالى جزاء لا بقوله تعالى فاقطعوا قال الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى قال الشافعي القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص

فان قيل كيف يكون ابطال عصمة المال عملا به فقد تحكمتم في الذي ابيتم والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به

لتحول عصمة المال المسروق وحفظه الى الجزاء وانقلابه عندنا وهو جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وان ما يجب لله تعالى

بحيث اذا وقع الجزاء يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه تعالى ومن ضروريته تحول العصمة اليه وفيه بحث

وهو القطع انتفى العصمة لان الايراد من قبل الشافعي ان كان هكذا لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول حجتنا قوله عليه السلام

اي موجب السرقة فاذا لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف

انتفى الضمان بالحديث فاما ان يجعل النص جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز

بخبر الواحد تلك المناسب للموجبة هو الضمان فجعل انتفاء جزء الموجب من فساد الوضع ولو

فان اعتراضه اما هو بالخاص في قوله فاقطعوا فحكم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كان استفادته منه بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص

الوصف قال القطع والكلام فيه وان اريد قوله تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي رحمه الله والمقصود تصحيحه

لفظ خاص ... وبالجملة لا يخلو هذا الكلام من اضطراب ولذا قيل صح

يعني ان قوله تعالى جزاء يدل على ان جميع الموجب هو القطع فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد

قوله ولو سلم اي لو سلم ان انتفاء الضمان من موجب السرقة فالملازمة ممنوعة

الضمان فانه ان اريد بالنص في قوله النص جعل القطع جميع الموجب قوله تعالى فاقطعوا كان استفادة جعل النص القطع جميع الموجب

اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد السارق او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما مختلفان محلا لان الضمان لجبر المحل والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية على حق الله وسبب الآخر الجناية على حق العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة فمن قال القطع موجب انتفاء الضمان لقوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص وهو قوله فاقطعوا لانه لا ينبئ عن ابطال العصمة فلو اثبتوا عليه بخبر الواحد فقد اثبتم بما ابيتم اشار المصنف الى جوابه بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت باشارة قوله تعالى جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد

القطع جميع الموجب لسبب التخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص فلا دلالة للخاص في النص باعتبار نفسه على كون القطع جميع الموجب فقولك النص جعل القطع

جميع الموجب ان اردت به ان الخاص فيه باعتباره في نفسه جعل القطع جميع الموجب فممنوع وان اردت انه باعتبار كونه مخصصا بالذكر جعل القطع جميع الموجب فنعم لكنه غير مفيد لان كلامنا في الخاص في نفسه لا باعتبار امر خارج عنه وانما قال كان استفادته منه ولم يقل مدلوله منه لان تخصيص القطع بالذكر لا يوجب انحصار الجزاء فيه كما لا يخفى كما نقل عنه وان اريد بالنص المذكور قوله تعالى جزاء كان هذا السؤال كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي اي غير متعلق بما نقل عنه والمقصود تصحيحه والله اعلم

اي مطلب ذلك بوضعه له

بوضعه له حال من ضمير به اي ملتبسا ذلك الطلب بوضع اللفظ له خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن الطلب مثل اطلب منك الفعل استعلاء متعلق بطلب اي طلب به على جهة عد الطالب نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتساوي فانطبق التعريف على المعرف ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل فلذا ينسب الى سوء الادب وقول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون او تشاورون او اظهار التواضع لهم لنهاية دهشته من موسى عليه السلام هذا والمشهور في التعريف قول القائل لمن دونه او لغيره استعلاء افعل وعدل عنه لهذا الوجوه الاول ان اريد بالقول معناه المصدري اعني التكلم بالصيغة لا يلائم غرض الاصولي لانه ليس من الادلة ولا يناسب جعله من اقسام الخاص لان اللفظ وان اريد المقول لا يبقى لقوله افعل معنى يعتد به لانه هو المقول الثاني انه ان اريد الامر على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل امر سواء كان على طريق الاستعلاء او لا وان اريد الامر على اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وتصدر عن النائم والساهي والمبلغ والحاكي ولا شيء منها يسمى امرا فان اعتبر معنى الطلب لتخرج الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية في التعريف بحيث لا يساعدها العبارة لا تخرج صيغ الندب والاباحة كما لا يخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم يكون تكلفا على تكلف

الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يليق بالتوقيف ولهذا اختلفوا فيه

فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ اى لغة كانت وقيل

المراد به ما يكون مشتقا من مصدر باشتقاق افعل من فعل وقيل انه علم جنس

للامر من لغة العرب كفعل ويفعل لكل مبنى للمفعول من الفعلين ويكفى

مرادة اى المراد بالامر يعني ام ر وهو اى ذلك المراد هو الوجوب لا الندب

والاباحة وغير ذلك للنص اما الكتاب فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون

عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان المفهوم منه التحذير

على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا

للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عم لولا ان اشق

على امتي لامرتهم بالسواك وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب

فان المشقة انما يلحق به لا بالندب وغيره بصيغة متعلق بخفيه اى تقصر

الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة وغيرهما

خاصة به اى بذلك المراد يعني يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث

لا يفهم غيره واستدل على الاختصاص الاول بوجوه اشار الى الاول بقوله

للنص وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الامتثال

بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط والى الثاني بقوله والاجماع

يعني الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب فقط فان العلماء

لا يزالون يستدلون بصيغة الامر المطلقة عن القراين على الوجوب لا غير

وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها بالوجوب والى الثالث بقوله والمعقول

يعني الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها بالقياس والترجيح بالراى

فان المولى يعد عبده الغير المتمثل لامره عاصيا وما ذلك الا بترك الواجب

واستدل على الاختصاص الثاني بقوله ولان الاصل وفي العبارة بالمقصود

يعني ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد به افادته فالاصل وفاؤه به وعدم

قصوره عنه كصيغ الماضي والحال والاستقبال وهو انما يكون بالحصاره

فيه حتى لو فهم من غيره ايضا لم يكن هو وافيا به بل قاصرا عنه ولا يعدل

عن ذلك الاصل الا لضرورة ولا ضرورة ههنا فلا عدول وهذا التقرير

احسن من تقرير القوم كما لا يخفى ثم فرع على كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى

كل من الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول بقوله فلا يكون المندوب

مامورا به اعلم انهم اختلفوا في ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون

مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا او معنى حتى يكون المندوب مامورا

به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه اولا فذهب القاضي ابو بكر وجماعة

الى الاول لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور

به والثاني اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب

ومورد القسمة مشترك والجواب عن الاول انه انما يتم على راى من جعل

ام ر للطلب الجازم او الراجح واما من يخصه بالجازم فكيف يسلم ان كل طاعة

فعل المامور به بل الطاعة عنده فعل المامور به او المندوب اليه اعني ما تعلق

به صيغة افعل للايجاب او الندب وعن الثاني انه انما يتم لو كان مراد اهل

اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم

مطلب اختلف في ان الندب هل هو مراد بالامر بان يكون مشتركا ام لا

تعميم صيغة يسمى امرا عند النحاة في اي معنى كانت بدليل تقسيمهم الامر
الى الايجاب والندب والاباحة وغيرها ما لا نزاع في انه ليس بمامور به حقيقة
وذهب الكرخي والجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابو اليسر
والمحققون من اصحاب الشافعي الى الثاني لانه لو كان مامورا به لكان تركه
معصية قال تعالى افعصيت امري فالمندوب مندوب ما يكون واجبا ولان
السواك مندوب وليس بمامور به لقوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك وايضا المندوب لا مشقة فيه وفي المامور به مشقة بالحديث
واعلم ان الامام فخر الاسلام وان لم يصرح بكون المندوب غير مامور به لكنه
فهم من كلامه في مواضع يشهد به تتبع كلامه واشار الى فرع الاختصاص
الاول بقوله ولا يكون موجبها اي اثر الصيغة المطلقة عن القراين الثابت
بها ندبا كما ذهب اليه عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو احد قولي الشافعي
استدلالا بانها لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك
وادناه الندب ولا يكون موجبها اباحة كما ذهب اليه بعض اصحاب
مالك استدلالا بانها لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة ولا يكون
موجبها ايضا توقفا كما ذهب اليه ابن شريح من الشافعية استدلالا
بانها تستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق
تكون محتملة لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد
فالتوقف في تعيين المراد عند الاستعمال وذهب الغزالي وجماعة من المحققين
الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او

مشترك

مشترك بينهما لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لمعنى المخصوص
به كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فيثبت اعلاه
على احتمال الادنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم ولو ورد
بعد الحظر اي التحريم ولو للوصل متعلق بها بقوله ولا اباحة ولا توقفا اعلم
ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في موجب الامر بالشيء بعد حظره
وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعي والشيخ ابو
منصور رحمهما الله الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة في قوله تعالى
فاذا احللتم فاصطادوا فان الاصطياد مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل
الله فان المراد بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة وذلك غير واجب
بعد الجمعة اجماعا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيرها
لانتفاء الاشتراك وجوابه انا لا نسلم ان اباحتهما بالامر بل بقوله تعالى واحل
البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل
النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وههنا قرينة
دالة على عدم الوجوب وهي ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود الى
العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا فهمت
في الكتابة عند المداينة والاشهاد عند المبايعة مع تقدم الحظر والحتا
عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لا تفرق بين الوارد بعد
الحظر وغيره فان قيل تلك الادلة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر
قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة

والندب والوجوب زيادة لابد لهما من دليل قلنا ان الامر بعد الحظر
ورد للوجوب بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل بارتكابه ما يوجب
قتله ووجوب الحدود بسبب الجنايات بعد حظرها ووجوب الصوم و
الصلوة على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة وزوال السكر
ووجوب الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الورود بعد الحظر قرينة
مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل في هذه الصور واشار الى فرع
الاختصاص الثاني بقوله ولا يكون الفعل اي فعل الرسول عم سوى
فعل الطبع والزلة والمخصوص به وبيان المجمل موجبا كما ذهب اليه ابن
شريح والاصطخري وابن ابي هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة واختاره
المذكورون كونه مشتركا بينهما لفظا حتى فرعوا عليه كونه موجبا كالصيغة
وان ذكروا الاثبات ايجابه ادلة اخرى بينهما على انه مع ابتنائه عليه
وثبوته بادلة ثابت بدليل مستقل ودفعا لما يرد ان الامر على تقدير
كونه حقيقة في الفعل ايضا لا يدل على الايجاب الا القول احتجوا على
بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد
وقوله تعالى وامرهم شورى فتنازعتم في الامر العجبين من امر الله وامثال
ذلك والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه الآيات بمعنى الفعل ان تسميته
امرا مجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل
يجب بالامر ويثبت به وعلى الفرع بقوله عم صلوا كما رأيتموني اصلي وكذا
ان وجوب المتابعة انما استفيد بقوله عليه السلام صلوا لا بفعله واحتج

الآمدي كونه مشتركا معنويا حيث قال فالمختار انما هو كون اسم الامر
متواطيا في القول المخصوص والفعل لا انه مشترك ولا مجاز في احدهما ورد
بوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع السابق والثاني انه لو كان
متواطيا لما تبادر منه الصيغة بخصوصها عند الاطلاق اذ لا دلالة للعام
على الخاص اصلا ثم اي بعد الاتفاق على ان الصيغة حقيقة في الايجاب اختلفوا
في كونها اي الصيغة لا الامر اذ لا تساعده الادلة من الطرفين كما ستطلع
ان شاء الله تعالى فقيل بعد ما اثبت فخر الاسلام كونها حقيقة في الوجوب خاصة
ونفي الاشتراك اختار كون الامر حقيقة في الندب والاباحة وايضا قد استدل
على كونه مجازا بصحة النفي ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض و
لا دلالة فيه على كون صلوا او صوموا مجازا فدل كلامه على ان الخلاف في ام
لا الصيغة اقول الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة في الوجوب
خاصة ونفي الاشتراك لا ينافي اختيار كونها حقيقة في كل من الندب والاباحة
كما لا يخفى وعن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة ايضا
مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث يكون الصيغة حقيقة وان قيل
بعكسه ولا شك في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على
انه اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر بمعنى ام ر على ما صرح
به الشراح واحدا هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر فظهر ان الخلاف
انما هو في كون الصيغة حقيقة اذا اريد بها الندب او الاباحة فقيل مجاز
لانهما غير الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي واجيب بان الجزء ليس غيرا للكل

اذا اريد بالامر الندب والاباحة حقيقة ام لا

قاصرة صح

لامتناع انفكاكه عنه والغيران موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر
واعترض عليه بانه يوجب ان لا يوجد مجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق
الملزوم على اللازم الغير المنفك اقول المعتبر في باب المجاز هو اللزوم
بمعنى التبعية لا امتناع الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم
انتفاء المجاز نعم يرد عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم
بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا التفسير وقيل حقيقة
واختاره فخر الاسلام لان معناهما بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم
الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والشيء في بعض معناه حقيقة وان كانت
قاصرة كالانسان في الاعمى والجمع في بعض الافراد ورد بوجهين الاول ان اطلاق
الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز الثاني ان جواز الترك جزء منهما وتباينا
الجواب عن الاول انه لا مشاحة في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية
بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة واجاب صاحب التنقيح عن الثاني
بان الامر غير مستعمل في تمام الندب والاباحة بل في جواز الفعل الذي
جزؤهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك واورد
عليه ان معنى الامر ح لا يكون ندبا ولا اباحة بل شيئا آخر ليس من معانيه
وعلى تقدير كونه منهما فليس الكلام فيه بل فيهما وجوابه ان النزاع اذا كان
في الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب او الاباحة انها تدل
على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا بالقطع بانها لطلب الفعل
ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل على الجزء الاول منهما

اعني

اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير
دلالة على جواز الترك وانما يثبت ذلك الجواز بعدم الدليل على حرمة
الترك فان قيل قد صرحوا بارادة الندب او الاباحة بالامر ولا فرق
في حمل كلامهم على الجزء الاول منهما وما ذكر ان الامر لا يدل على الجزء الثاني
ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد او المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل
اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك
والاذن فيه مرجوحا او مساويا بالجامع اشتراكهما في جواز الفعل قلنا
لا سبيل اليه بطريق المجاز ايضا لان ذلك التصريح كتصريحهم باستعمال
الاسد في الانسان الشجاع وارادته فان ذلك من حيث انه من افراد
الشجاع لا ان لفظ الاسد يدل على ذاتية الانسان ككونه ناطقا فاذا
كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه وثبت خصوصية كونه
مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم
كونه انسانا بالقرينة فان قيل غاية ما لزم مما ذكر ان يكون معنى صيغة
الندب او الاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز الترك وهو يمتنع ان يكون
جزءا من الوجوب قلنا لا امتناع لان القيد خارج عن المقيد فيتحد التجويز
الذي في الندب والاباحة والتجويز في الوجوب ذاتا وان تغايرا اعتبارا
ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب اي المراد بصيغتهما
من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم ينقل من الوجوب
بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا فليتامل واما اذا اريد بصيغة الامر الوجوب

فنسخ ذلك الوجوب حتى يبقى الجواز عند الشافعي لا عندنا فان نسخ الوجوب
يوجب نسخ الجواز عندنا كما سيجئ ان شاء الله تعالى فلا مجاز ايضا اى كما لا حقيقة
فيه عنده لان دلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها
التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي لانتفاء الاستعمال و بما قررنا
فعلى تقدير نسخ الوجوب و بقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة
على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في
اطلاق واحد ومطلقه عن قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة سواء
وقت بوقت او علق بشرط او خصص بوصف او جرد عنها فان المراد
بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا ينافيه التقييد بما ذكر لا
يقتضي التكرار اى تكرار الفعل وهو وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات
متعددة واما عمومه فشموله افراده فيتلازمان في مثل صلوا وصوموا
لامتناع اجتماع الافراد في زمان ويفترقان في مثل طلقي نفسك لجواز
ان يقصد العموم لا التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم
ولهذا تقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا
الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد
بما ذكر من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف في الامر
المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار
في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر
من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان التعريف

زايد لا يثبت الا بدليل ولا دليل واما التكرار فلان اقرع بن الحابس رضه
وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يا رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا الا يقال لو فهم
لما سأل لانا نقول علم انه لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج
على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه ان السؤال
لا يدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا بتكرر
سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان فاشتبه عليه
ان سببه ما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط لادائه والثاني وهو
مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه يحتمله يعني اى طلب
الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع ولانه مختصر من اطلب
منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زايد لا يثبت الا بدليل
كما سبق والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة
القرينة ويفيد العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتي جوابه الثالث
وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط
كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بنعت وصف كقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف الدلوك
وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب
المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المعلق بشرط او المقيد بوصف
واعترض بان اداء العبادات كالصوم والصلوة مثلا واجب على

سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الاوامر
والاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثاني
واجيب بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا الاسباب المحضة كما ظن
وكثيرا ما يطلق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات فبتكرر
عللها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات ويتبين ذلك بان الله لو
قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر
العلة يستلزم تكرر المعلول اقول هذا لا يدفع الاشكال لان حاصله ان
السبب المتجدد في الصوم والصلوة هو الوقت ووجوب الاداء المتكرر
لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره وانما يضاف الى الامر
وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا يدفعه العدول عن تسمية
الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب في الجواب ان نختار اضافة تكرار
وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد يدل على التكرار او
يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها في اول الوقت في الصوم واخره
في الصلوة فبتكرر الوقت يتكرر توجه الامر وبتكرر التوجه يتكرر وجوب
الاداء وسياتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله والرابع وهو مذهب
عامة علمائنا رحمهم الله انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله مطلقا اي سواء علق
بشرط او قيد بوصف او لا بل يقع على اقل الجنس اي جنس الفعل
وهو ادنى ما يعتد به ممتثلا للتعينه ويحتمل كله اي كل الجنس بدليله وهو
النية لكونه كال المسمى لتضمنه علة لعدم اقتضائه التكرار وعدم احتماله

انه مصدر لا يحتمل محض العدد كالاثنين في طلاق المرة والثلاثة وغيرها
من الاعداد في سائر الاجناس وذلك لان المصدر مفرد والمفرد
لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه بتيقنه او اعتبارا اعني
المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من الاجناس فيحتمل لكونه
كال المسمى وههنا ابحاث الاول انه ان اريد بكون المصدر مفردا
انه موضوع للفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية على كونه موضوعا
للجنس من حيث هو هو وان اريد انه لفظه مفرد بمعنى انه ليس تثنية
ولا جمع فمسلم ولكن لا ينافيه احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن
موضوعا للجنس الجواب ان المراد به مقابل المثنى والمجموع والمنع مكابرة
لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه و
ارادته منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث هي
لا دلالة له على العدد من حيث هو هو اولا ولا دلالة للعام على الخاص اصلا و
لا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا الثاني لا نم ان المفرد
لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق
يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد
اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى
ارادة ايقاع كل فرد من افراد الفعل الجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى
كل فرد انما هو من اداة الاستغراق وكلامنا في المفرد العاري عنها
فاين احدهما عن الاخر الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره بمثل

طلقي نفسك اثنتين وصم ثلاثة ايام او كل يوم ونحو ذلك واجيب
بانا لا نسلم انه تغيير بل تفسير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا
اذا اقترن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد
لا بالصيغة حتى لو قال لامراته طلقتك ثلاثا او واحدة وقد ماتت
قبل ذكر العدد لم يقع شيء كذا قال شمس الائمة واعترض عليه بان هذا
بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون
تقريرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجبه انه موضوع له في اللغة
فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل عرفا في الجنس من حيث
تحققه في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه من حيث وجو
ولما كان الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل على زيد
منه صار موجبه عرفا فمتى اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجبه
العرفي واما اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوي المطلق
ولا شك ان تقييد المطلق تغيير بل تبديل والى ما ذكرنا يشير عبارة
المجيب حيث قال الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ اي اللفظ المطلق عن دلالة
العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه اللغوي وكذا اي كالامر
في عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له كل اسم فاعل دل عليه اي
على المصدر قيد به احترازا عن اسم فاعل جعل علما كالحارث والقاسم
فان الدلالة المعتبرة عندهم هي المقارنة للارادة لا التفادت الذهن
فقط وذلك كالسارق في آية السرقة فان المصدر الثابت بلفظ السارق

لما

لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال ههنا للواحد الاعتباري اعني
كل السرقات التي توجد منه لانه يؤدي الى ان لا يقطع يده وان سرق
الف مرة الا عند الموت وذلك باطل بالاجماع فبالمرة الواحدة لا يقطع
الا يد واحدة فهي اما اليمنى واما اليسرى او اعم منهما والاولى متعينة
بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رحمه الله فاقطعوا ايمانهما
اذ القراآت تفسر بعضها بعضا فلا يكون اليسرى والاعم مرادا ضرورة
فقول الشافعي رحمه الله ان الآية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية
يكون ضعيفا قيل مع ان الحكم واحد والى ونه واحدة وفيه تحمل المطلق
على المقيد اتفاقا اقول انما لم يحمل الشافعي المطلق على المقيد ههنا كما سبق
انه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة لا لانه لا يحمل في مثل هذه الصورة وهو
اي الامر اما مطلق عن الوقت وهو الذي لم يتقيد المطلوب به بوقت
يكون الاتيان به بعده قضاء وقد يراد او غير مشروع فعلى الاول يكون
امر الحج مطلقا وعلى الثاني موقتا واما صيام الكفارات والنذور المطلقة
وقضاء رمضان فالاظهر انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب
الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له وعدها من
الموقت تسامح مبني على الظاهر كالامر بالزكوة ونحوه اي الامر بصدقة
الفطر والعشر والكفارات والصحيح الذي عليه مشايخنا واكثر اصحاب
الشافعي وعامة المتكلمين انه اي الامر المطلق لا يوجب الفور
وهو لزوم الاداء في اول اوقات الامكان بحيث يلحقه الاثم بالتاخير

عنه خلافا للكرخي منا وبعض اصحاب الشافعي والقائلين بان موجب
الامر التكرار لهم قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك حيث ذم
ابليس على ترك السجود في الحال مع كون الامر مطلقا فلو لم يكن للفور
لما توجه الذم اليه واجيب بانا لا نم ان الفور مستفاد من الامر بل من
الفاء في فقعوا له ساجدين اقول قد منع المحققون دلالة الفاء الجزائية
على التعقيب للقطع بانه لا دلالة لقوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم
الجمعة فاسعوا الاية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ فالصواب
ان يقال توجه الذم اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان فيه بحيث خالف
جمهور الممتثلين بالامر المتناول له ولهم فلا دلالة فيه على المطلوب ولنا
ان الفور امر زايد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقييد
بالحال لا التقييد بالاستقبال فما لا يحتاج الى القرينة هو الاصل وايضا
صح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور
لكان الثاني والثالث تناقضا والاول تكرارا واعترض بتجويز ان يكون
الاول بيان تقرير والاخران بيان تغيير واجيب عن بيان التقرير بانه لو
كان كذلك لبقي على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالساعة اذ ليس بيان التقرير
الا تاكيد السابق باللاحق وانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل
مقيد مما يكذبه اقول ان اريد الاطلاق لفظا فمسلم لكنه غير مفيد وان اريد
معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع بلا خلاف بينهما
اي بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وذهب الكرخي وجماعة من مشايخنا الى انه

يوجب

يوجب الفور عند ابي يوسف خلافا لمحمد والصحيح انه لا خلاف بينهما ههنا
والخلاف الواقع بينهما في الحج انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف
او على التراخي كما ذهب اليه محمد ابتداءً كما سياتي بيانه وكونه ابتداءً
اما لهذا الوفاق على ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق كما هو ظاهر
كلام فخر الاسلام ومن تبعه او لعدم الاطلاق بل لتقييده بالوقت كما ذهب
الامام السرخسي حيث قال من اصحابنا من حمل هذا الفصل على الخلاف
المعروف بين اصحابنا في الحج انه على الفور ام على التراخي قال رحمه الله وعندي
ان هذا غلط من قائله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج
وهي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة واما مقيد به اي بالوقت وقد
مر معناه ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام باعتبار
القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا فقال
وهو اي ذلك الوقت اما ظرف للمؤدي المراد ما يفضل على المؤدي
اذا اكتفى على القدر المفروض وشرط للاداء اي لان يكون الفعل اداء قضاء
فان قيل ظرفية الوقت للمؤدي يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكره
قلنا ان اريد بالمؤدي نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام
قطعا لتحققه بعد الوقت وان اريد به المؤدي من حيث هو المؤدي فاللزوم
مسلم لكنه غير بين حتى يستغني عن ذكره وسبب لنفس الوجوب لا لوجوب
الاداء فانه ثابت بالخطاب كما سياتي ان شاء الله تعالى كوقت الصلوة
فانه ظرف لها لفضله عنها اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط لادائها لتوقعه

عليه مع عدم دخوله فيه ولا تاثيره في وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر
له ادلة اقواها قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الاصل في اللام
كونها للتعليل دون الوقتية ومعنى سببية لها ان الموجب الحقيقي وهو الله
رتب الحكم عليه لظهوره مع كون العبادة شكر النعمة الوجود فيه ونعم
متوالية فيه كترتيبه سائر الاحكام على امور ظاهرة مناسبة تيسيرا
كالملك على الشراء والحل على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة
الينا مضافا الى هذه الامور وهي مؤثرة فيه بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق
فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا القديم هو الايجاب الازلي و
الوقت ليس بمؤثر فيه وانما يؤثر فيما يترتب عليه كسبب التعلق كالوجوب
مثلا وهو حادث فلا اشكال قوله ولمنافاة الظرفية للسببية علة
قلنا قد مر عليه اي تكون ظرفية كل الوقت للمؤدي منافية لسببيته
للوجوب قلنا السبب للوجوب جزء من الوقت لا كله ووجه المنافاة ان
ظرفية الوقت يقتضي الاحاطة وسببيته التقدم وقد ثبت الاول لان
الكلام في الاداء لا القضاء فانتفى الثاني فان قيل المحاط غير المسبب
فلا منافاة قلنا نعم لكنه يستلزم اذ لا اداء قبل الوجوب بلا خلاف
ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء وليه الشروع
اولا والا لما وجبت على من صار اهلا لها بعده واللازم باطل بالاجماع ولا
آخره على التعيين والا لما صح الاداء في الاول لامتناع التقدم على السبب
وقد عرفت انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الآخر

ظهر ان السبب هو الجزء الاول وان لم يتعين للسببية لسلامته عن المزاحم
اذ المعدوم لا يصح ان يكون معارضا للموجود ولصحة الاداء بعده ولو لم
يكن سببا لما صح ولانتفائهما اي المنافاة في حق القضاء بسبب انتفاء
ظرفية الوقت له قلنا هو اي السبب في حق القضاء الكل اي كل الوقت
ثم اي بعد ما كان السبب هو الجزء الاول ان وليه اي ذلك الجزء الشروع
بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة تعتبر
عندهم فان فرضنا تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت صح
عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الزماني
كاف في السببية قلنا بعد تسليم الرواية وامكان انه لا يتقدم جزء لا يتجزى
ان معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة شكر النعمة الوجود فيه
ومن لوازم الشكر سبق النعمة تقررت اي السببية فيه اي في الجزء الذي
وليه الشروع والا اي وان لم يله الشروع تنتقل السببية عن ذلك
الجزء ملتبسا ذلك الانتقال بالترتيب بان يكون الى الثاني ثم الى الثالث
ثم وثم فان قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور في الاعراض والامور
الاعتبارية قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر
فيجري فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره الى جزء متعلق بينتقل يسع ما يمكن
اي ما بعد ذلك الجزء التحريمة منصوب مفعول يسع وانما اقتصر الانتقال
على هذا الجزء ليتأتى الشروع في الوقت اما لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره
ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء

قوله بوقف الشمس كما اعلم ان وقف الشمس بل عودها بعد غروبها وان كان بعيدا عادة لكنه ممكن عقلا وقد وقع لسليمان عم على ما روي انه عم جلس يوما على كرسيه بعد ما صلى الظهر فعرض عليه الصافنات الجياد واشتغل بها حتى غربت الشمس وفاته صلوة العصر او ورد كان له في ذلك الوقت وذلك الفوت وان لم يكن له ذنب لكونه بالنسيان ولم يعلمه احد هيبة منه اغتم به حيث اشتغل بتلك عن ذكر ربه فاستردها واهلكها بالعقوبة وضرب الاعناق كما قال تعالى وطفق مسحا بالسوق والاعناق تقربا الى الله تعالى وطلبا لمرضاته وقهر النفس بمنعها عن حظها مع كون تلك الخيل احب الاموال اليه الى رد الشمس ليتدارك ما فاته من الصلوة او الورد وسخر له بدلا عن الخيل ريحا غدوها شهر ورواحها شهر تجري بامره رخاء حيث اصاب فزاد القوة وذهب المؤنة

لا قضاء واما ما يسبانى ان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس كما في

في ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع

خلافا لزفر رحمه الله فان الانتقال ينتهى عنده الى جزء لا يسع ما بعده الا

الوقت لان الانتقال الى ما بعده يؤدى الى التكليف بالمحال واجابوا

عنه بانه انما يؤدى اليه لو كان المطلوب عين ما كلف به وهو الاداء

اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب في الذمة ليلزم القضاء فلا قال

صاحب التنقيح ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب

القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة

على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التى يشترط لوجوب العبادات متقدمة

هي سلامة الاسباب والالات فقط وهى حاصلة ولا يشترط القدرة

التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة تكون مقارنة للمعلول

اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيه بحث

اما اولا فلانه مناقض لما قال في الفصل الذى ياتى عقيب هذا الكلام

ان تضييق الوقت عن الواجب غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض

القضاء واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرط الاداء آلة له وسلامته

ان يكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته فيه اذ معنى لسلامة

الآلة الا صحة التوصيل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا الوقت لا سلامة

له بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار ما ذكر في الطريقة فيعتبر تفريع

على انتقال السببية الى الجزء الاخير حدوث الاهلية اى اهلية المكلف

للاداء ما كلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك فيه

اى في ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه يجب

عليهم القضاء ويعتبر زوالها اى زوال الاهلية فيه ايضا كعروض مقابل

ما ذكر حتى اذا كان المكلف اهلا للاداء الى هذا الوقت فزالت بان جن

او ارتد والعياذ بالله او حاضت لا يجب عليه القضاء خلافا له اى لزفر

في الاول فان السببية لما لم ينتقل عنده الى هذا القدر لم تعتبر الاهلية

الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل فيه لان امتناع الاداء

اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه وخلافا للشافعي في الثاني

وكذا في الاول على قول ودليله عين دليل زفر رحمهما الله واما وجه

الخلاف في الثاني فهو ان وجوب الاداء في العبادات البدنية لما لم يغاير

عنده نفس الوجوب وقد وجدت في اول الوقت بالاتفاق وجد وجوب

الاداء فيه ايضا فيتقرر الواجب في الذمة بتوجه الخطاب وبعد تقرره

لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه منع توجه الخطاب ومنع تقرر

الواجب في الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية في الوقت ثم لما بين اصل

السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه السببية فقال ويتوقف تقررها اى

تقرر السببية في الجزء سواء كان هو الجزء الاول او الجزء الذى لا يسع

ما بعده الا التحريمة او ما بينهما من الاجزاء على اتصاله اى اتصال الشروع

بذلك الجزء ويتوقف تقررها في الكل على انتفائه اى انتفاء الشروع في الوقت

فانك قد عرفت ان السبب الاصلي هو الكل وانما انتقل الى الجزء لضرورة

يعني ان الجزء الذي اتصل به الاداء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فلو اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ذلك الجزء ناقصا كوقت الاحمرار وجب الاداء ناقصا فلو اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الاول لان المكلف شرع فيه في الوقت الكامل لكون ما قبل طلوع الشمس وقتا كاملا لا انتقصان فيه وقطعه فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار المشابهة لعبادة الشمس فانه عبادها يسجدون لها في هذه الاوقات فعبادة الشمس اما كانت بعد الطلوع وقبل الغروب فعلى هذا ما قبل الطلوع وقت كامل بخلاف ما قبل الغروب روحي

يعني ان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا من الفعل زالت محلية وبقيت سببية فكان الواجب بالسبب كاملا ولهذا يجب القضاء كاملا بخلاف اخر العصر كذا ذكره السرخسي على ما وقع في التلويح روحي

المنافاة بإذا خلا عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة وتقرر فيه السببية ويعتبر في كمال الواجب ونقصانه وصف ما تقرر فيه السببية وحاله فان كان كاملا يكون الواجب كاملا وان كان ناقصا يكون ناقصا ويتبعهما اي كمال الواجب ونقصانه التأدية اي تادية الواجب كمالا ونقصانا يعني ان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا وما وجب ناقصا يؤدي ناقصا فلا يقضي تفريع على ان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا اي اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضي العصر في الوقت الناقص من الاوقات الثلاثة وقت الطلوع والغروب والاستواء لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله بالسبق وهو كامل لا نقصان في نفسه لانه ليس الا من التشبه بعبادة الشمس فان عبدتها يعبدونها في هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك النقصان فما يجب به كامل فلا يؤدي ناقصا فلا يقضي العصر في واحد منها كما لا يقضي غيره ايضا فيه فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو كل الوقت ناقص لنقصان البعض فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص فلا حاجة الى ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد ويفسد الفجر بالطلوع تفريع ثان على ما ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل في الاول كل الوقت وههنا بعضه يعني ان ما وجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت في اثناء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل الناقص

فلم يصح

فلم يصح الاداء لان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا لا عصر يومه اي في وقت الاحمرار بالغروب تفريع على ان ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا يعني ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا لا يفسد عصر يؤدي به في وقت احمرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه لما يؤدي به في الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدي كذلك فقوله بالغروب متعلق بلا يفسد المقدر والشافعي لم يفسد الاول اي لم يحكم بفساد الفجر الذي طرأ عليه الطلوع بالقياس اي بسبب قياسه الفجر على الثاني اي العصر وحديث ابي هريرة رضي الله عنه وهو قوله عليه السلام من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر قلنا اي في الجواب عن دليل الشافعي الاول اي قياس الفجر على العصر قياس مع الفارق من وجوه الاول ان قبيل الطلوع لخلو العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه بعروض مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر الثالث ان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها والثاني اي حديث ابي هريرة قبيل النهي عن الصلوة في الاوقات الثلاثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الاثار ونقض اي اورد النقض على ما فهم من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا بالممدود اي بالعصر المشروع فيه في اول الوقت الممدود منه الى ما بعد الغروب فانه وجب كاملا وقد ادى ناقصا مع صحته اتفاقا ورد هذا النقض بان الفساد

المبني على مثله صيغة مثله للعزيمة فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة
ولا شك ان الآتي بها لا يتخلص عن فساد الاحمرار وكراهيته وهو معنى اللزوم
عفو ضرا ان بخلاف الفساد الطاري على الكمال كما في الفجر فان جميع اداء
وقته كامل لا فساد فيه اصلا حتى يثبت حكما للعزيمة ويبتني عليه الفساد
بالطلوع فيعفى واقول هذا الرد لا يدفع النقض بالعصر على تلك المقدمة
كما لا يخفى بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا المودى ناقصا
وقيل في رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب
هو الجزء الذي قبيل الشروع بل كل اي كل جزء من الوقت سبب لكل اي
لكل جزء من الصلوة تلاقيه فالجزء الذي طرا عليه الفساد بالوجوب
وجب بسبب ناقص واجيب عن هذا الرد بانه وان دفع النقض بالعصر لكنه
لا يدفع الاشكال بالفجر المذكور فانه يقتضي صحته ايضا ويمكن دفعه بان
الجزء الذي طرا عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدي ناقصا
بخلاف العصر كما سبق واورد على ما يفهم من قولنا ويتبعها النادية ان
ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا ان الاهل في الجزء الاخير من العصر لم يسلم
فيه مثلا لا يقضيه اي العصر ناقصا اي في الوقت الناقص وقد وجب
فيه فلو كان ما وجب ناقصا يؤدي ناقصا لجواز اداءه كذلك وليس فليس
ورد هذا الايراد بانه اي عدم قضائه ناقصا بعد تسليم لذات الوقت
يعني انا لا نسلم اولا عدم قضائه ناقصا فان جواب المسئلة غير مروي عن
السلف فيحتمل ان يكون جائزا سلمنا لكن صورة النقض ليست مما وجب

ناقصا

ناقصا حتى يجوز قضاؤه ناقصا بل هي مما وجب كاملا لما سبق ان ذات
الوقت لا نقصان فيه وانما هو من التشبه وقد عرى عنه هذا الوقت
فلا نقصان فيه ولا في سببيته فلا يقضى ناقصا والشرطية كالسببية الا
في الانتقال الى الكل يعني ان البحث المذكور في الجزء والكل باعتبار
السببية آت فيهما باعتبار الشرطية لان الوقت شرط للاداء لما عرف ولا
يجوز ان يكون كل الوقت والا لكان الاداء في الوقت تعذر بالمشروط على
الشرط وذلك باطل فلا بد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول متعين
لعدم المزاحم ثم ينتقل الى الثاني وهلم جرا الى الجزء الآخر كما في السبب
الا انه لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق حاجة الى
اعتباره واما وجوب الاداء للتحمل الواقع في ذهن السامع من قوله
في اول البحث وسبب لنفس الوجوب لكن سبب وجوب الاداء ماذا
وازالة لتردده في ذلك فسببه الخطاب اي اللفظ الدال على تعلق الطلب
بالفعل فان قيل ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب
في تحقيقه كلام القوم والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب
هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد وجود السبب ووجوب
الاداء لزومه في زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه في قيام
العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري
يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع و
الاداء في الحال واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة تجب باول

جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائيين من المعتزلة
خلافا لما يفعله شرذمة من الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت
وفي الآخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلوة تجب باخر الوقت
وفي الاول موقوف او نفل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين
الشافعية والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلوة في اول الوقت
عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلي على سبيل التوسع والتخيير كان
الشارع قال له اد الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او وسطه
او آخره كيف شئت وعند علمائنا رحمهم الله صحة الصلوة فيه لانعقاد
سبب وجوبها لا لتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم في آخر الوقت
ان لم يوجد الشروع لانه الآن ياثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت
لا شيء عليه وفي حال الشروع ان وجد صرح به في التلويح وغيره ولهذا
قلت المتوجه عندنا اي آخر وقت يسع ذلك الآخر من الوقت الغرض ولا
يزيد عليه او الخطاب المتوجه عند الشروع في اي جزء كان من الوقت
فان قيل هل يتوجه الخطاب اذا انضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة
بان حصلت الاهلية فيه قلنا قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكليف
بما لا يطاق فلا وجوب اداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب
القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل
فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون
ثبوت خلفه ويكفي توهم ثبوت القدرة فههنا تحقق وجوب الاداء على وجه

يكون

يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بوقف الشمس
كما تحقق في حق النائم بتوهم حدوث الانتباه صرح به فخر الاسلام
في شرح المبسوط ويمكن ان يقال يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على
ما ذكر في الطريقة كما سبق وحكمه اي حكم هذا القسم من المقيد بالوقت
اشتراط التعيين في النية فان الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير
ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليمتاز عما عداه ولا يسقط ذلك التعيين
وان ضاق الوقت بحيث لا يسع الا فرضه لان ما ثبت حكما اصليا
اعني وجوب التعيين بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير
العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل عليه القول بتقصير العبد
بالتاخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعا
مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة
ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا
التكلف لان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك
باق عند الضيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه
الكمال فممنوع وان اريد مطلق الجواز فمسلم لكنه لا ينافي التقصير كالصلوة
منفردا وفي وقت الاحمرار وقوله اللهم الا ان يقال الى آخره ضعيف
لانه يقتضي ان يعد من ادى المكتوبة في اول الوقت او وسطه واكتفى على
القدر المفروض مقصرا بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله
لا يخفى الى آخره اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت

اذا ضاق يكون معيارا فينبغي ان ينتفي صحة الغير فيه ولا يحتاج الى التعيين
كايام رمضان فالقول في دفعه ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد
المشروع وذلك باق عند الضيق فصار دلالة على المطلوب فالصواب
ان المراد بتقصير العبد تضييقه الواسع بحيث يحتمل ان تقع بعض الفرض
خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لا يسع الا الفرض كما لا
عادة او التقصير بالنظر الى العصر فان التضييق
مطلق لو كان سببا لسقوط التعيين لكان سببا في العصر والتأخير فيه ايضا
الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا وحكمه ايضا عدم التعيين
اي عدم تعيين المؤدى الا بالاداء اي لا بالقول حتى لو قال عينت هذا
الجزء ولم يشتغل بالاداء فيه لا يتعين بل له الاداء في غيره لان الشارع
لم يعين جزءا بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولا لشارك
الشارع في وضع المشروعات لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء
لانه من ضرورة الامتثال بالامر وفي ضمنه فلا فساد فيه فان قيل
ما الفرق بينه وبين ما اذا جنى العبد جناية تخير فيها المولى بين الدفع والفداء
واختار الفداء او عتقه قولا حيث يجوز قلنا المقصود في حقوق الله تعالى
هو الفعل والمحل تابع وفي حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن صاحب
الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل فكان القول
محققا غرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين ثم لما فرغ عن النوع الاول
من الوقت شرع في الثاني فقال واما ذلك الوقت معيار له اي للمؤدى لانه

قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه وعرف به كما يعرف
مقادير الاشياء بالمقدار وشرط لادائه كما سبق في الظرف
وسبب لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر من علماء الاصول فانها
معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه لقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة
للخبر عند صلوحها لها على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فيكون ادل على
السببية ولنسبة الصوم اليها ولصحة الاداء فيها للمسافر وكونه مع عدم
الخطاب وفي هذه الوجوه من الانظار ما لا يخفى على اولي الابصار والشهر
عند البعض وهو شمس الائمة السرخسي فانه ذهب الى ان المعيار والشرط
والسبب هو الشهر مطلق لا الايام خاصة اما شرطيته وسببيته فتظهران
مما سيأتي واما معياريته فلانها عبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل
عن اجزائه شيء يسع غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان
فلا ضرورة في تجافي بعض الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم
وانما ذهب اليه لظاهر الآية السابقة اعني قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه فان دلالتها على سببية الشهر مطلق اظهر من دلالتها على سببية الايام
ولظاهر الحديث وهو قوله عم صوموا لرؤيته فان المراد بها شهود الشهر
بمعنى الحضور فيه لا صحتها اجماعا ولذا اي لسببية الشهر مطلقا جاز نية
للصوم في الليلة الاولى من شهر رمضان ولو كان السبب اليوم لما جاز
فيها لامتناع تقدم النية على السبب ولذا ايضا قضى تمام رمضان من

جنّ فيهما اى من صار مجنونا فى الليلة الاولى منه وامتد جنته الى العيد
ولو كان السبب اليوم لما وجب القضاء لانه يقتضى سبق الوجوب
فى الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم تقدم الوجوب على السبب وهو
باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها
رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ثم لما ورد ان الشهر مطلقا لو كان
هو السبب لزم جواز اداء الصوم فى الليل وهو باطل اراد ان يدفعه
فقال بطريق الوصل وان لم يجز الصوم ليلا اى فى الليل كآخر وقت
الصلوة فانه سبب عندنا وان لم يصلح للاداء فيه بل لا يسع الا
التحريمة ولقائل ان يفرق بينهما بان آخر الوقت لا ينافى الصلوة بالذات
فانه جزء من وقتها بل انما لم يجز فيه بسبب قلته العارضة بخلاف الليل فانه
ينافى الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز كون الليل
ايضا سببا اعلم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء الاول من كل
يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب هو الجزء الاول
منه كما فى الظرف وتحقيق الفرق بينه وبين الظرف بقوله والجزء الاول ههنا متعين
للسببية من غير اشتراط اتصاله بالاداء بخلاف الجزء الاول من الظرف
كما سبق تمام بيانه وهذا ما قال فى الهداية ان السبب فى الصلوة الجزء
المتصل بالاداء وفى الصوم الجزء الاول وهذه فايدة لابد من حفظها
وكذا الحال فى الشرطية وحكمه اى حكم هذا القسم نفى صحة الغير اى غير
ما وجب فى ذلك الوقت فيه وحكمه ايضا عدم اشتراطه اى التعيين

فى النية خلافا للشافعى رحمه الله وان وجب اصل النية خلافا لزفر رحمه
وسيأتى خلاف كل منهما فيؤدى بتفريع على النفى والعدم اى لم يؤدى صوم
رمضان من الصحيح المقيم بمطلق الاسم بان ينوى مطلق الصوم ومع الخطاء
فى الوصف اى وصف الصوم بان ينوى صوم القضاء او النذر او الكفارة
او النفل الا فى مسافر ينوى واجبا آخر استثناء من قوله والخطاء فى الوصف
يعنى ان هذا الصوم لا يؤدى فى صوم المسافر مع الخطاء فى الوصف بل يقع
عما نوى عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما المسافر كالمقيم فى هذا الحكم لان
لان وجوب الصوم بشهود الشهر وهو ثابت فى حقهما ولذا صح بالاجماع
الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وذا لا يجعل
غير المشروع مشروعا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولابى حنيفة
فيه طريقان احدهما ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر
رمضان فى حقه كشعبان فيعدل بساير الصيامات وثانيهما ان المسافر
لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى
المنذورات والكفارات والقضاء صرفه الى ما هو اهم عنده لانه ما دام
فى السفر مؤاخذ بما ذكر دون صوم رمضان فاذا اجاز الترخص لحاجة البدن
فلان يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى وعلى هذين الطريقين
يكون فى النفل روايتان فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه
وعلى الثانى عن الفرض واما اطلاق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف
رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه العزيمة

احق من صرفه الى النفل بخلاف المريض في الصحيح اشارة الى الفرق بين المسافر
والمريض على قول ابي حنيفة رحمه الله فان الفقهاء اختلفوا في ان المريض اذا
صام في رمضان بنية واجب اخر او نفل هل يقع عن رمضان او عما نوى
فقيل يقع عما نواه مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل
يقع عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله وقد اختاره
فخر الاسلام وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام
ظهر فوات شرط الرخصة قال زفر تعينه يغني عن النية يعني ان الوقت
لما تعين للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل
كمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه فخاطه على قصد الاعانة
يقع عن الاجارة فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب
من الفقير بلا نية قلنا في جوابه فيكون جبرا اي اذا لم يشترط النية يكون
جبرا فلا يكون قربة اذ لا قربة بدون القصد والشرع لم يعين لصوم رمضان
الا الامساك الذي هو قربة بخلاف الهبة من الفقير فان قوله وهبت
مجاز عن تصدقت وهو عين النية وقال الشافعي دفع الجبر الذي اعتبرتم
اوجب التعيين فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا تختلف ثوابا
وكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية فكذا لا بد لصيرورة القربة فرضا
او نفلا منها احترازا عن الجبر قلنا في جوابه على طريقة القول بموجب العلة
الاطلاق في المتعين تعيين اي سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق
في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقيل له يا انسان

يتصرف

ينصرف النداء اليه قطعا بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة
والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التمييز بالنية ولا تضر الخطاء في الوصف
بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا اخر اذ الخطاء لبطلانه اطلاق
يعني ان الوصف المذكور خطأ لما لم يكن مشروعا يبطل ولما لم يكن لازما بقي
الاطلاق وقد عرفت انه تعيين ثم الشافعي اوجبه اي التعيين من الاول
اي اول اليوم حتى اشترط التبييت لشيوع الفساد يعني ان كل جزء يفتقر
الى النية فاذا اعدمت في جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم
التجزي صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتاخرة لانتفاء الاستناد
ههنا واعتبار التقدم لا يتصور الا به والاستناد ان يثبت الحكم في الزمان
المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم وانما قلنا
بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن في الامور الشرعية كالملك في المغصوب
ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا صحة الصوم متعلقة
بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا حصلت في وقت لا تحصل في اخر
قبل كالنية بعد الزوال وقبله في القضاء قلنا في جوابه لا نقول ان النية
المعترضة يثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول انها
موجودة في الزمان المتقدم تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن
شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنتها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل في
كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها
تقديرا والتقدير اعتبرناه غير الاستناد الذي نفيتم وهو اي التقدير والمراد

قوله كاف في الطاعة القاصرة يعني ان العبادة قاصرة في اول النهار لغلبة مخالفة الهوى بناء على عدم الاعتبار الكل فيه جار مجرى العبادة لا مشقة فيه ابتداء كمال الطاعة من الصحوة الكبرى قوله اذا خلا عن النية يعني انا لا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية يفسد وبعد التفات ولا يعود صحيحا باعتراض بل نقول ان الجزء الاول لا يفسد بل يتوقف الصوم فان صادف نية في الاكثر يصير صوما والا يفسد

النية التقديرية كاف في الطاعة القاصرة وهي الصوم في اول النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المفطرات فظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجد النية في الاكثر يقدر وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية والا يفسد لانتفاء النية اصلا ثم لما فرغ عن النوع الثالث من الموقت شرع في الرابع منه فقال واما ذلك الوقت ظرف له اي للمؤدى وشرط للادائه لا بمعنى امتناع تقديم الاداء عليه لما عرفت انه لا يمتنع عند ابي حنيفة وابي يوسف اصلا بل بمعنى فوته اي فوت الاداء بفوته اي بفوت الوقت وسبب ايضا لوجوب ادائه كمعين اي ذلك الوقت كوقت معين نذر فيه الصلوة او الصدقة واما نفسه اي نفس الوجوب فبالنذر قال في شرح الجامع الكبير السليماني يجوز تعجيل ما اوجبه الله تعالى مضافا الى الوقت كالزكوة وصدقة الفطر وكذا ما اوجبه العبد مضافا اليه فكما ان في الزكوة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيرا فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب فجاز وحكمه اي حكم هذا النوع التقديم اي تقديم الاداء عليه اي على الوقت لانه كان سببا لوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذ الغالب في تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب واما ذلك الوقت معيار للمؤدى هذا شروع في بيان النوع الرابع من الموقت وشرط للاداء بمعنى فوته بفوته كما مر وسبب له اي لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب كما سبق كمعين

قوله لان التعيين لولاية الخ يعني ان تعيين وقت الصوم المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حقه الذي هو النفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر حتى لو صام بنية النفل يقع عن المنذور ولا يقع عن النفل ولو صام بنية واجب آخر لا يقع عن المنذور بل يقع عن الواجب الآخر قوله يؤدي المنذور من الصوم يعني ان الصوم المنذور في وقت معين يصح بمطلق النية وبنية النفل ولا يقع بنية واجب آخر بل يقع عما نوى لان الوقت صار متعينا للمنذور بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى لا يقع عنه بل يقع عن المنذور بسبب كون الوقت متعينا بتعيينه ولا يؤثر في حق الشارع وهو الواجب الآخر فيقع عنه لا عن المنذور قوله كما في رمضان يعني ان شهر رمضان واليوم الذي نذر فيه الصوم متعين للصوم فيكفي وجود النية في اكثر النهار فيكون حصولها في اكثره بمنزلة حصولها في اوله بناء على كون الوقت متعينا للصوم فانه يوجب وقوع الصوم نية تكون الامساك الغير المقترن بالنية في اول النهار موقوفا لما هو واجب في الوقت فاذا اقترن بالنية قبل الزوال يصير صوما والا فلا

وهو النص الرابع وجوب الاداء في الجملة

قوله في غير المعين النفل يعني ان المشروع الاصلي في غير رمضان وفي غير اليوم الذي نذر فيه الصوم النفل فيكون الامساك الخالي عن النية في اول النهار موقوفا لما هو مشروع في الوقت فاذا وجد النية في اكثر اليوم يكون الصوم المشروع في ذلك اليوم وهو الصوم الفرض في رمضان والصوم المنذور في اليوم المعين والصوم النفل في غير ذلك واما الكفارات والنذور المطلقة فلما لم يكن الوقت متعينا لها لان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من النية في الليل

نذر فيه الصوم او الاعتكاف فانه معيار للمؤدى وشرط للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر ويلحق به اي بهذا الوقت سنة نذر فيها الحج فانها تشبه المعيار وشرط للاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء وحكمه نفي النفل لمعياريته لا نفي واجب آخر لان التعيين بولاية الناذر تؤثر في حقه ولا يتعدى الى حق الشارع كمن سلم مريدا لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو لا عبرة لارادته فيؤدى بالمطلق تفريع على نفي النفل للمعيارية والشرطية اي اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل لا واجبا آخر لما عرفت ان نية الواجب صحيحة ويؤدى ايضا مع النية قبل الزوال كما في رمضان واما ذلك الوقت معيار فقط هذا شروع في النوع الخامس كوقت صوم الكفارة وصوم النذر المطلق وصوم القضاء فان وقت كل منها معيار للصوم وهو ظاهر لا شرط للاداء اذ لا قضاء لها ولا سبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولا لنفس الوجوب لانها بالحنث والنذر والموجب في الاداء وحكمه وجوب تبييت النية وتعيينها اما وجوب النية فلكونه عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلي في غير المعين النفل فاذا لم يبيتها يقع الامساك منه فلا ينتقل واما وجوب التعيين فلعدم تعينه وحكمه ايضا عدم الفوات الى آخر العمر اذ ليس له وقت معين وحكمه ايضا لا تضييق وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم هو الصحيح لا ما روي عن الكرخي انه

يتضيق عند ابي يوسف رحمه الله كالحج واما ذلك الوقت مشكل في الزيادة
والمساواة بهذا شرع في النوع السادس يشبه المعيار والظرف كوقت
للحج وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانها تشبه المعيار من
جهة انها لا تسع الا حجا واحدا كالنهار للصوم وتشبه الظرف من جهة ان
اركان الحج لا تستغرق جميع اجزائه ووقت الحج كوقت الصلوة الثاني بالنسبة الى سني
العمر فان محمدا رحمه الله يوسع مع انه يأثم بالموت بعد التاخير فلا يكون كالصلوة
وابا يوسف رحمه الله يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم فيثبت
الاشكال وحكمه الصحة في العمر ولو بعد السنين جواز التاخير نظرا الى جهة الظرفية
والاثم بالتفويت نظرا الى جهة المعيارية ولما ورد انه لما توسع وجاز التاخير
كما قال محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني ولما تضيق
ولم يجز التاخير كما قال ابي يوسف تعين ان وقته العام الاول فكيف يكون
ادا في العام الثاني فالحكمان متنافيان اراد ان يدفعه فقال ابو يوسف رحمه الله
رجح المعيارية احتياطا لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة لا انه نفى الظرفية بالكلية
فاثم بالتاخير اي حكم باثمه ان اخر عن العام الاول حتى ابطل عدالته اما اذا اداه
بالاخرة فيحكم بارتفاع الاثم لزوال الشك وان قال بالاداء بعده اي وان قال
بكون الحج الماتي بعد العام الاول ادا نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجح
المعيارية احتياطا لكون الحياة الى العام القابل مشكوكة وجب ان لا يلاحظ
جهة الظرفية بل يجزم بكون الحج الماتي في العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف
شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل

ولايجوز

ولايجوز في رمضان الثاني لكون الحياة اليه مشكوكة قلنا انما لم يجز القضاء
في رمضان الثاني لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت بكون الحياة الى العام
القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم اجزائه في ضمن رمضان الثاني وان بلغه والحكم
بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة لا يبطل بعده كما سياتي وليس ههنا جهة
المعيارية حتى ترجح بما ذكر ترجيحا يؤدي الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية
ومحمد رجح الظرفية نظرا الى ظاهر الحال لا انه نفى جهة المعيارية قطعا فجوز
التاخير لكن لا مطلقا بل ان لم يفوت قال الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة
يسعه التاخير عند محمد رحمه الله من السنة الاولى لكن جواز التاخير مشروط بعدم
التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن من السنة الاولى يأثم وقيل
ان لم يمت اي المكلف بعد الظن به اي بالموت قال الشيخ ابو الفضل في
اشارات الاسرار قال محمد وان في الحج يجب موسعا يحل فيه التاخير الا
اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد انه اذا مات
قبل ان يحج فان كان فجاة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه
لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل
القلب عند عدم دليل فوقه واجب وقال صاحب الكشف ما ذهب اليه محمد
من تجويز التاخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر الامامان وغيرهما مشكل لان
العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل
اقول فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره انما هو حكم المتوسع الذي ليس فيه جهة
المعيارية اصلا والكلام في المشكل المشتمل على جهتين فيجب ان يكون حكمه ما ذكره

الشيخان ليظهر فايدة جهة المعيارية واما ثانيا فلان كون العاقبة مستورة لاينافي بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية لا غرو ان يكون الفعل مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة ولا شك ان السلامة مستورة وقد بنى الندر والاباحة عليها ولذا اى لصحته في العمر بالاتفاق صح تطوع من عليه الفرض يعني ان من وجب عليه حجة الاسلام ولم يحج عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكر وقال الشافعي رحمه الله لا يصح التطوع بل يقع ذلك عن فرضه لانه يجعله لكونه سفيها فان من نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيها والسفيه يحجر عندي صيانة لماله فيحجر لدينه اولى فيلغو الوصف اي يجعل نية النفل منه لغوا ويبقى الاطلاق وهو اصل النية وبه اي باطلاق النية يؤدى اي الحج بالاتفاق ويؤدى بدونها اي بدون النية اصلا كمغمى عليه اي كحج من اغمي عليه يحرم عنه صنعة مغمى عليه الرفاق جمع رفقة بالضم والكسر بمعنى جماعة يرافق بعضهم بعضا في السفر يعني ان حج المغمى عليه الذي يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نيته قلنا في جوابه الوصف اي وصف العبادة عندك كالاصل في كون كل منهما عبادة محتاجة الى النية كما سبق فاذ لا نية في الوصف لان النية الاولى كانت للنفل قد بطلت بالحجر فلم توجد نية اخرى للفرض لاصحة للوصف فلا يقع ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه ودعوى الاستحسان التي ادعاها الشافعي حيث قال فخر الاسلام قال الشافعي لما عظم امر الحج استحسنا فيه الحجر عن التطوع صيانة له واشفاقا عليه غير مسموعة منه لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفي فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ في انكاره فقال من استحسن فقد شرع وان اراد

معنى اخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب والجواب المشهور المذكور في الكتب بان الحج ينافي العبادة لانه ينافي شرطها وهو القصد والاختيار فينافيها بالضرورة ضعيف لان الحجر عنده انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا اصلها فان اراد والمنافاة للحجر للعبادة منافاته لاصل العبادة فلا نسلم وجود الحجر بالنظر اليه حتى ينافيه وان اراد والمنافاة لوصف العبادة اعني النفلية سلمناه لكنه لا يضر بل هو المقصود وفي الاطلاق دلالة التعيين جواب عن قوله وبه يؤدى بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة معنى في المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء تلك المشاق للنفل وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة لا تعارض الصريح ولا يرد النقض بنية النفل في رمضان لان وقوعها عن رمضان لتعينه في نفسه بسبب كونه معيارا لا لدلالة معنى في المؤدى والكلام فيه والاحرام غير مقصود جواب عن قوله وبدونها الخ يعني انا لا نسلم ان النية ثمه معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط كالوضوء في الصلوة فيصح بفعل الغير بدلالة الامر فان عقد الرفقة انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عقدهم عقد الرفقة استعان بهم في كل ما يعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما في شرب ماء السقاية فقام نيتهم مقام نيته كما لو امرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كاف في شرط العبادة كما لو وضاه غيره

والمأمور به لما فرغ عن الامر وما يتعلق به شرع في المأمور به ولهذا اخر هذا
البحث عن مباحث المطلق والمقيد نوعان الاول اداء لا نزاع في اطلاق
الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء
الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد
الاول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعية يختصان بالعبادات
الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء وعندنا هما من
اقسام المأمور به موقتا كان الامر او غيره ولذا لم يعتبر في التعريف التقييد
بالموقت حيث قال وهو اي الاداء تسليم عين الواجب بالامر ليس المراد
بالامر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والا يخرج
عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة المعذور ونحو ذلك مما يسلم
بدون وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب في الجملة سواء كان امرا
صريحا نحو اقيموا الصلوة او ما هو بمعناه نحو لله على الناس حج البيت والمراد
بالواجب بالامر هو الفعل يعني الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري اذ لا
يتصور فيه التسليم والا يلزم ان يكون للايقاع ايقاع ومعنى وجوبه بالامر
لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه ايجاده والاتيان به كان العبادة حق
الله تعالى والعبد يؤديها ويسلمها اليه والا فحقيقة التسليم لا يتصور الا في الاعيان
ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت
ان المذهب ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال فخر الاسلام وقد
يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة

والندب

والندب واما قوله في شرح التقويم الاداء على نوعين واجب ونفل و
كلاهما موجب الامر وقول ابي زيد فيه الاداء نوعان واجب كالفرض في وقته
وغير واجب كالنفل فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختارا للحاكي او
بالنظر الى ما بعد الشروع فان النفل بعد الشروع لا يبقى نفلا بل يكون واجبا
ومأمورا به واداء وان لم يكن قبله كذلك والنوع الثاني قضاء وهو تسليم
مثله اي مثل الواجب بالامر بالمعنى السابق فيدخل فيه اصحاب الرخصة
وارباب العذر وقال في الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الاداء في حق
من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء في الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت
في حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه من عنده اي من عند
المسلم قيد به احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر
او ظهر اليوم الى ظهر الامس فان شيئا منها لا يكون قضاء وان كان المسلم
مثلا للواجب لانه ليس من عند من وجب عليه معذورا له ويستعمل كل
منهما اي الاداء والقضاء في الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت
واشتراكهما في تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي
اديتم وقولك نحو نويت اداء ظهر الامس واما في اللغة فقالوا ان القضاء
حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز
في تسليم المثل لانبائه عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه و
ذلك بتسليم العين لا المثل ويجب القضاء ان عقل المثل قيد به لان القضاء
بمثل غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق بموجب الاداء وهو النص الدال

على وجوب الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام في شرح التقويم وصاحب الميزان
في الميزان فلا يرد النقض بصوم الحايض وانما يرد لو كان المراد به الامر الذي
هو سبب لوجوب الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ما قيل في الجواب
عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان النزاع في ان القضاء بمثل معقول
هل يتوقف وجوبه على امر جديد لاحق ام يثبت ذلك بالامر السابق فلما لم
يتحقق في حق الحايض الامر خرج صومها عن محل النزاع على ان هذا القائل قد فسر
السبب الموجب في قول صاحب المغني الاداء تسليم عين الواجب بسببه بسبب
نفس الوجوب كوقت الصلوة وشهر الصوم كما هو رأي بعض مشايخنا وكيف
يستقيم بعده جعل الموجب للاداء الامر خلافا للبعض وهو صاحب الميزان
وابو اليسر و العراقيون منا وصدر الاسلام وعامة الشافعية وعامة المعتزلة
قالوا في الاستدلال على مطلوبهم لا مثل للعبادة الا بالنص يعني ان الفائت
عبادة عرفت قربة في وقتها فلا يقضي الا بمثلها لان القضاء يعتمد المماثلة
فاذا فات شرف الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنص فان قيل الواجب بالنص
الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ اجيب بانه يسمى قضاء لكونه استدراكا
لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم
لا يجعلون سبب القضاء الا النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة
التفويت وتارة الفوات ايضا كما سيأتي فلنا في الاستدلال على المختار حيث
يفهم منه الجواب عن استدلال المخالفين بما تعقل مما في قضاء الصوم المكتوب
من النص الدال على بقاء الوجوب في الذمة بعد خروج الوقت اما ما في الصوم

فقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام
اخر واما ما في الصلوة فقوله عم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا
ذكرها فان ذلك وقتها اي وقت قضائها ووجه دلالتهما على بقاء الوجوب
اما الاية فلانه يفيد ان ما يفعل المريض او المسافر في عدة ايام اخر هو الذي وجب
عليه في الشهر واما الحديث فلان الضمير في فليصلها وذكرها ووقتها للصلوة السابقة
الواجبة ووجه كونهما معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة لا يسقط الا
بالاداء او اسقاط صاحب الحق او العجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر والثالث
في حق اصله الذي هو المقصود لقدرته على صرف ما له من النفل المشروع من جنسه
الى ما عليه ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احراز الفضيلة واما سقوط شرف
الوقت للعجز لا الى مثل من جنسه لعدمه فغير مؤثر في سقوط اصله كضمان المتلف
المثلي بالقيمة للعجز ولذا سمي قضاء وسره ان خصوصية الوقت مقصودة بالذات
وانما نصب امارة للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة على عقل النقصان
قيس بهما اي بقضاء الصوم والصلوة المكتوبتين النظاير من الصوم والصلوة
والاعتكاف والحج المنذورة في وقت معين بجامع ان كل واحد منها عبادة
وجبت بسببها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس لا عندهم
اصلا في رواية وبالتفويت لا الفوات في اخرى وبالفوات ايضا في ثالثة
فلا ثمرة على هذه الرواية في الاحكام وانما هي في التخريج واعترض بان ما ذكرتم
اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبتين ثبت
بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس

واجيب بانا لانسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب
وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب
عن الوقت بعذر والقياس مظهر لامثبت فيكون بقاء وجوب المنذور
ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب المكتوب ويكون الوجوب في الكل
بالسبب السابق ثم لما ورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء للزم فيما
اذا انذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف
في رمضان الثاني ولم يقتض صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاه علم انه
بسبب آخر موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله ووجوب قضاء الاعتكاف
بصوم مقصود بالاعتكاف لا فرض مبتدأ اذا نذره اي الاعتكاف في
متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف قضاؤه اي رمضان بدونه اي بدون
الاعتكاف حتى لو تركهما معا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء
هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما كما صرح به في الجامع الكبير
واصول شمس الائمة لعود خبر وجوب شرطه اي شرط الاعتكاف وهو
الصوم لقوله عم لا اعتكاف الا بالصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يجب
مستقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاكتفاء بصوم
رمضان انما جاز لشرفه واتصال الاعتكاف به فلما انفصل عنه زال الشرف
بحيث لا يمكن دركه الا بوقت يستوي فيه الحيوة والموت ولم يبق قضاء
الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال
وهو الاستقلال ومن البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت

احوط

احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت بعد ما زال لا يدرك
الا بوقت يستوي فيه الحيوة والممات مع ان العبادة يحتاط في اثباته فظهر
ان وجوب قضائه بما ذكر انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلي لا لوجوبه اي
القضاء باخر اي بسبب آخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب
بالتفويت الجاري مجرى النص للاداء اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض
والى اداء يشبه القضاء والمحض ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم
الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء والاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول
والقضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل والمثل
القاصر وكل من هذه الاقسام تجري في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير
فانه لا يجري في حقوق الله تعالى كما سنبين ان شاء الله تعالى وقد بين كلا منها
بامثلتها حيث قال الاداء اما محض كامل وهو ان يؤدى مستجمعا لجميع الاوصاف
المشروعة واجبات كانت او سننا مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض
يترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل اقول هذا يوجب
ان يكون الصلوة منفردا كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به في الهداية
وغيره وسيجيء انها قاصرة كالصلوة بالجماعة يعني صلوة شرع فيها الجماعة مثل
المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم تشرع
صفة قصور كالاصبع الزائدة فهذا امثال للاداء الكامل من حقوق الله تعالى
وقوله ورد عين المغصوب مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام
الآتية فان كل قسم منها يتمثل بمثالين احدهما من حقوق الله والآخر من حقوق

العباد او محض قاصر اي ان لم يستجمع تلك الاوصاف كالصلوة منفردا
فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة ورده اي المغصوب
مشغولا بالجناية يستحق بها رقبته او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما
غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي هو واجب عليه اداؤه واما
غير محض بل شبيه بالقضاء كفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة مع
الامام ثم فاته الباقي بالحدث فان فعله بعد فراغ الامام اداء باعتبار
الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله وانما لم يعكس
لان كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء باعتبار وصفه حتى لا يتغير
فرضه بنية الاقامة تفريع على شبهه بالقضاء فانه لو كان اداء محضا لتغير
بها فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من خواص القضاء
وتسليم عبد مشترى بعد الامهار فانه اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه
لانه المسمى حتى تجبر على القبول ويجبر هو على التسليم لكنه شبيه بالقضاء
لانه يصير ملكا له قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها وتبدل
الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات حتى تجبر المرأة على القبول تفريع على
كونه اداء وقوله ويعتقه اي ذلك العبد المشترى قبل التسليم هو اي الرجل
المشتري لا هي اي المرأة المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء فانه لو كان
اداء محضا لاعتقته والقضاء اما قضاء محض بمعقول اي بمثل يعقل فيه المماثلة
كامل بان يكون مثلا صورة ومعنى كالصوم اي كقضائه بالصوم هذا مثال
من حقوق الله تعالى واشار الى المثال من حقوق العباد بقوله وضمان المغصوب

بالمثل

بالمثل اذا كان مثليا او بمعقول قاصر بان يكون البدل مثلا معنى لا صورة
كضمانه اي المغصوب بالقيمة عند العجز عن المثل الكامل بان يكون المغصوب
قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تعالى لعدم جريان هذا التقسيم
فيها وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل او بالانفراد قاصر رد بان الثابت
في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان
بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل وهذا اي القضاء بمثل معقول قاصر
خلف عن الاول يعني القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى
حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله لا يضمن
المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب في الذمة هو
المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر للعجز وذلك وقت القضاء او قضاء محض
بمثل غير معقول بمعنى انه لا يدركه بعقولنا لا ان يكون مما ترده العقول اذ العقل
حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى كالفدية
في حق الشيخ الفاني ومن بمعناه قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو
ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى وهو وسيلة الى الجوع والفدية عين هي وسيلة
الى الشبع والمال قضاء للقصاص فيما اذا عفى احد الاولياء واخذ
الباقي المال او صالحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه فان المشروع
الاصلي فيهما هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عنه ولا مماثلة بينهما لا صورة
وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص معنى هو وسيلة الى الفناء والمال هو عين
وسيلة الى البقاء هذا والمشهور في التمثيل والبيان ان يقال وكضمان النفس

بالمال فانه ثابت بقوله كفدية مسلمة الى اهله من غيران تعقل فيه
المماثلة اما صورة فظاهر واما معنى فلان الآدمي مالك مبتذل وهو سمة
القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز فلا تماثل بينهما وانما عدل
عنه ههنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثاني بالنظر الى بيان
غير المعقولية اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب بسببه الى
مستحقه والضمان في هذه الصورة عين ما وجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل
الاداء لا القضاء واما الثاني فهو ان المماثلة انما هي بالنظر الى الثابت
في الذمة والنفس ليست مما يثبت فيها فلا وجه لبيان انتفاء المناسبة
بينها وبين المال واما الثابت فيها القصاص فالوجه بيان انتفائها بينه
وبين المال ثم لما اورد على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم
الفدية لصلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه بلا نص او دلالة قياسا على
الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله والامر بها اي بالفدية في
الصلوة اي صلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على ما لا
القياس عليه بل للاحتياط فان النص الوارد في الصوم يحتمل ان يكون معللا بالعجز
تعليلا يصح معه القياس ويحتمل ان لا يكون معللا به ذلك التعليل فان بناء
الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدأ لكن كل علة منصوصة لا يجب
ان يكون متعدية حتى يصح معها القياس لجواز ان يكون العلة المنصوصة قاصرة
لا يصح معها القياس كما يعرف في موضعه فامرناه بالفدية نظرا الى الاحتمال
الاول احتياطا في باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل

عليه

عليه انهم لم يجزموا باجزاء الفدية عن الصلوة كما جزموا به في الصوم حتى قال
محمد رحمه الله في الزيادات تجزيه ان شاء الله ولو كان ثابتا بالقياس
لما احتيج الى التعليق بالمشيئة كساير الاجتهاديات هذا ما قالوا اقول
فيه اشكال وهو ان الاخذ بالاحتياط اقوى من القياس لما سبق
انه عمل بالاقوى من الادلة الاربعة فاذا افاد القياس الوجوب فلان
يفيده الاخذ بالاحتياط اولى كايجاب التصدق في ايام ما ذكرنا من الامر
بالفدية للاحتياط كايجاب التصدق بالعين اي عين الاضحية المعينة للتضحية
او القيمة اي قيمتها اذا استهلكت او لم يضحها الغني فانه ليس اعتبار
الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط
وذلك ان التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر
كل نعمة انما هو من جنسه وهي عبادة مالية فينبغي ان يكون شكرها بها
الا ان الشرع عين الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما في مال الصدقة
من اوساخ الآثام ويحتمل ان يكون الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى
الصدقة ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون لقيام النص وبعد ايام
التضحية عملنا به احتياطا في باب العبادة على انه مثل لها وخلف
عنها ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية في العام القابل كما انتقل من الفدية
عند القدرة فان الحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة ولو من وجه لا يبطل
بالشك ولا سبيل اليه اي الى القضاء بمثل غير معقول الا النص لامتناع
العمل بالقياس كما في الفدية كما قال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام

مسكين اي لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس وحذف لا جايز عند عدم اللبس
ويعضده قراءة حفص لا يطيقونه باثبات لا فان قيل اذا وجب بالنص
يكون اداء لا قضاء قلنا انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء لا خلفا
عن اصل فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان الامر به لم يتناول
غير المطيق لاستلزامه تكليف العاجز قلنا الصوم واجب على المطيق وغيره
بالنظر الى اول الآية ثم نقل عنه الى الفدية في غير المطيق لعجزه عنه على سبيل
الخلفية بتيسير الله عليه بدليل تسمية ذلك فدية فانها اسم لما يتخلص
به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه قال تعالى وفديناه بذبح عظيم قوله
لاستلزامه تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف
عين ما كلف به واما اذا كان غيره فجايز كوجوب الصلوة على المسلم في آخر
وقت كما سبق او دلالة كما في اخذ المال بدلا عن القصاص على ما مر فانه
ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص ورد في الخطاء لا للبدلية بل لصيانة
الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منة على القاتل بسلامة نفسه له وقد قتل
نفسا معصومة وعلى القتيل بان لم يهدر دمه وقاتله معذور وقد لحق به
كل عمد تعذر فيه القصاص لمعنى في المحل مع بقائه كما في الصور المذكورة
فان المخصوص من القياس بالنص يلحق به ما في معناه من كل وجه وههنا
كذلك بل اولى لان العمد بعد سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم الاهدار
صرح به صاحب الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما في عبارات
القوم ليس كما ينبغي بل لا بد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يجز القضاء

بمثل

بمثل غير معقول الا بالنص او دلالته فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم اذ
لا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول
فلان المال ما من شانه ان يدخر للانتفاع وقت الحاجة واما الثاني فلان
المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقي غير محرز
لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير
المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا
للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص او دلالته ولا نص وقد فرعوا على هذا
الاصل فروعا ذكر ههنا واحدا منها تعريضا لصاحب التنقيح حيث فرعه
ابتداء على قوله ما يعقل له مثل لا يقضى الا بنص فقال فلا يضمن قاتل القاتل
لولي القتيل لانه لم يفوت لولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى
لا يعقل المال مثلا له وانما قيد بولي القتيل لانه يضمن لولي القاتل الدية
ان كان خطاء ويقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد في الكافي
واما قضاء غير محض بل شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع
فان من ادرك الامام في صلوة العيد وهو راكع فان خاف الفوت يركع
ويشتغل بتكبيرات العيد ويكون ذلك قضاء يشبه الاداء لبقاء محل الاداء
في الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل
من الراكع وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة بالحديث
واداء بقيمة عبد مبهم تزوج عليه فان من تزوج امراة على عبد غير معين يكون
تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه

لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وضعف
لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا يتعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع
اليه وتعتبر متقدما على العبد حتى كانه خلف عنها ولا بد له اي للمامور به من
الحسن لا بمعنى كونه صفة الكمال كالعلم او موافقا للغرض كالعدل او ملايما
للطبع كالملاذ وبالجملة بكل ما يستوجب المدح في نظر العقول ومجاري العادات
فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع او لا بالاتفاق بل بمعنى كونه اي الحسن
متعلق المدح عاجلا في الدنيا ومتعلق الثواب آجلا في العقبى اي كون الفعل
بحيث يستحق فاعله في حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا هو محل النزاع
قال الاشاعرة هو اي الحسن بهذا المعنى موجب الامر اي اثره الثابت
به فالفعل امر به فحسن لا انه حسن فامر به والحاكم به اي بالحسن والموجب له
هو الشرع ولا دخل للعقل فيه وانما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي ومنا
اي من الحنفية من وافقهم اي الاشاعرة في هذا الراي وقالت المعتزلة
الحسن مدلوله اي الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم
حسن فامر به على عكس ما عند الاشاعرة والحاكم بالحسن والموجب له العقل بمعنى
انه يقتضي المامور به شرعا وان لم يرد كما انهم حكموا بوجوب الاصلح على الله تعالى
عنه علوا كبيرا ولا دخل للشرع في الحكم بل الشرع مبين للحسن في البعض
الذي لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند
خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظايف العبادات و
ما في وجوب صوم آخر رمضان ونحو ذلك ومنا اي من الحنفية كالشيخ ابي منصور

وكثير من مشايخ العراق من وافقهم لا مطلقا بل في ايجاب المعرفة فانهم قالوا
العقل حاكم بوجوب معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي
العاقل قال صاحب الكشف هذا ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي يخالف
لظواهر النصوص وظواهر الروايات وقيل القائل صاحب الميزان مدلوله اي
الحسن مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لا مطلقا بل في المفهوم اي
فيما يفهم العقل حسنه كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان موجبه
اي الحسن اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لا مطلقا ايضا بل في غيره اي
في غير المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية وادلة كل من المذاهب مسطورة
في المطولات ولا حاجة الى ايرادها والمختار عندنا انه مدلوله مطلقا اي سواء
كان في المفهوم او غيره لوجهين اشار الى الاول بقوله لحكمة الآمر فانه حكيم
لا يامر الا بما هو حسن قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان والى الثاني
بقوله وصحة التعليل فان الفقهاء عللوا احكام الله تعالى برعاية مصالح العباد
فيجب ان يكون اولى بهم في الواقع والا لا تكون مصالح لهم واعلم ان افادة ما
ذكر ههنا وما ترك من الادلة على المختار حسن المامور به بالمعنى المتنازع
فيه في غاية الاشكال فلا علينا ان نطوي عن الاشتغال بها كشحا المعالي و
الحاكم بالحسن هو الشرع كما هو راي الاشاعرة وليس العقل مجرد آلة لفهم الخطاب
بل هو بحيث يعرفه اي الحسن في بعض من الامور الحسنة قبل السمع متعلق بيعرفه وكذا
قوله بلا كسب كحسن الصدق النافع او به كحسن الكذب النافع ويعرف في بعض
آخر بعده اي بعد السمع كاكثر احكام الشرع واعلم ان المتنازعين في الحسن متنازعون

في القبيح ايضا وانما تركنا القبح واقتصرنا على الحسن لان الكلام في حسن المامور
وقد علم حكم القبيح منه واما اقسامه فسيأتي في مباحث النهي ان شاء الله تعالى
فالمامور به اي اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا لا موجبه فالمامور به اما
حسن في نفسه اي يتصف بالحسن باعتبار حسن ثابت في ذاته سواء كان
لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره فظهر ان
المراد بالمعنى في قول الجمهور ما حسن لمعنى في نفسه هو الحسن لا امر آخر حتى
يحتاج الى تكلف ارتكبه صاحب التنقيح حقيقة بان لا يكون فيه شبهة بالحسن
لغيره فاما ان لا يقبل ذلك الحسن سقوط التكليف وهو الزام ما فيه كلفة
وفي اختياره على قول فخر الاسلام اما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف يعني
وصف الحسن فائدته الاولى دفع ما يرد عليه انه لا يلزم من جواز سقوط
الاقرار بالاكراه سقوط حسنه حتى لو صبر فقتل كان ماجورا الثانية ان
التكليف اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما في الصلوة ومن
التكليف بالسعي في حصوله كما في التصديق فانه كيف وانفعال لا اختيار
في حصول نفسه مع ورود الامر به كالتصديق في الايمان وهو التصديق المنطقي
المعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست گوي داشتن وحاصله الاذعان
والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود
وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض
يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن اظهار الاذعان ثم لا يخفى
انه لا يحتمل سقوط التكليف به في حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا

المركن في الايمان بالمختار ، حقيقة التصديق والاقرار ، ليس للتصديق عذر مانع ، ويسقط الاقرار بعجز واقع

في نفس الامر وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار
فللخفاء التصديق او يقبله اي سقوط التكليف كالاقرار باللسان فانه يسقط
حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبي ليس اللسان معدنه وقيام
السيف يدل على عدم تبدله لكن ترك متمكنه من غير عذر يدل على فواته فلا يكون
مؤمنا ولو عند الله لا المصدق الغير المتمكن ولو كان نادرا ولا المتمكن
عند الاجبار على الاقرار والانكار فان الاكراه الملجي لا يعدم الاختيار بل يفسده
والاسلام بالشبهة لانه يعلو ولا يعلى فيكفي فيه الاختيار الفاسد وهو الصلوة
فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس وهي وان شاركته
في احتمال السقوط لكن بينهما فرق من وجهين اشار الى الاول بقوله لكنها
دونه اي الصلوة ادنى من الاقرار اذ ليست ركنا منه لا حقيقة وهو ظاهر
ولا الحاقا اذ لا يدل عليه عدما كالاقرار حال الاختيار ولا وجودا الا على
هيئة مخصوصة وسره ان كمال الايمان في الانسان بالطبع من ظاهره وباطنه
كما هو مجموع من روحه وجسده فتعين لذلك فعل اللسان لانه الموضوع للبيان
ولذا جعل رأس الشكر الحمد لا عمل سائر الاركان واشار الى الثاني
بقوله وتسقط اي الصلوة باعذار كما سبق ويسقط هو اي الاقرار بعذر واحد
وهو الاكراه او حسن في نفسه لكن لا حقيقة بل حكما كالصوم فانه ليس
بحسن في ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص
المبيحة لها وانما يحسن بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء
الانسان زجرا لها عن ارتكاب العصيان والزكوة فانها ايضا ليست بحسنة

ذاتها حقيقة لان فيها اضاعة المال وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة
الفقير والاحسان اليه والحج فانه في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة و
زيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة
البيت الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسايط لا تخرجها عن ان تكون
حسنة لعينها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير الا انها للمعاصي
اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي
بمنزلة الاحراق للنار فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ لا قبح في الاضطرار
والفقير انما يستحق الاحسان من جهة الرحمن لا من جهة الانسان والبيت
لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كساير البيوت فسقط حسن
قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت عن درجة الاعتبار وصار كل
من الصوم والزكوة والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة
بمنزلة الصلوة ولهذا جعلت حسنة لحسن في نفسها شبيهة بالحسن لحسن
في غيره بدون العكس وانما قلنا ان الوسايط هنا الامور دون الشهوة
والحاجة وشرف المكان لان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها
والظاهر ان نفس الحاجة والشهوة وشرف المكان ليس كذلك فان قيل
لا تغاير في الخارج بينها وبين الزكوة والصوم والحج قلنا لو سلم فيكفي التغاير
الذهني فليتامل وحكمه اي حكم الحسن لحسن في نفسه حقيقيا كان او حكميا
عدم سقوطه الا بالاداء او بسبب عروض ما يسقطه مثل الحيض والنفاس
للصلوة والصوم بعينه احتراز عن الحسن لحسن في غيره كالوضوء والسعي فانه

يسقط

يسقط بسقوط الغير ويبقى ببقائه كما سياتي فان قيل المراد بالساقط ان كان
ما ثبت في الذمة بالسبب لم يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط
بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا وجه لايراده في هذا الموضع
لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب
الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت
لا يسقط بعارض اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض او النفاس بعد وجوب
ادائه بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية
ثم تسقط عنها اذا حاضت او نفست في آخر الجزء كما سبق في مباحث المقيد
بالوقت وانما حسن لحسن في غيره فاما ان يتادى ذلك الغير بنفس المامور به من
غير احتياج الى فعل آخر كالجهاد فانه ليس بحسن لذاته لانه تخريب البلاد
وتعذيب العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمته وصلاة الجنازة فانها
ليست بحسنة في ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة وانما حسنت
لما فيها من قضاء حق الميت وهذا الضرب من الحسن لحسن في غيره شبيه
بالاول اي الحسن لحسن في نفسه ووجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو
القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن لا مغايرة بينهما
في الخارج والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فما يتحد به يكون شبيها به وكذا الحال
في صلوة الجنازة فان قيل لم لم يعكس قلنا لانه لا جهة هنا لارتفاع الوسائط
وصيرورتها في حكم العدم بخلاف ما تقدم او لا يتادى ذلك الغير بنفس المامور به
بل يحتاج الى فعل آخر كالوضوء فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء وانما حسن لكونه وسيلة

الى الصلوة والسعي الى الجمعة فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه وسيلة
الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا تتادى بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود
بعد حصول كل واحد منهما وحكمه اى حكم الحسن لحسن في غيره وجوبه بوجوب الغير
الذى هو الواسطة وسقوطه به اى سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك
الغير حتى لو اسلم الكفار يسقط وجوب الجهاد معهم وان تقى مع الباغين ولو تعي
او قطع الطريق سقط وجوب الصلوة عليه ولو حاضت سقط الوضوء ولو
او سافر سقط وجوب السعي والامر المطلق عن قرينة تدل على الحسن لحسن في نفسه
او غيره يقتضي الضرب الاول وهو ما لا يحتمل السقوط من القسم الاول وهو الحسن
لحسن في نفسه لاقتضاء الكمال اى كمال الامر وهو المطلق الكمال اى كمال حسن
المامور به ثم التكليف اعلم ان ما لا يطاق على ثلاثة مراتب ادناها ما يمتنع لعلم
الله بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره به ولا نزاع في وقوع التكليف
بذلك فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله بعدم ايمانه يعد عاصيا
اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقايق وجمع الضدين او النقيضين و
الاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا يشهد على ذلك
والآيات ناطقة به والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة
العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو محل النزاع
ولهذا قلت ثم التكليف اى طلب تحقيق الفعل والاتيان به لا على قصد التعجيز و
اظهار عدم القدرة بما لا يقدر عليه المامور مطلقا اصلا او عادة محال اما عقلا
فلان استدعاء حصول المحال لا يليق من الحاكم المتعال فان قيل هذا يمنع الوقوع

فقط قلنا بل الجواز ايضا لانا لا نمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل
كما لا نمنع الايجاب بتخلل الاختيار واما نقلا فلقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وغير ذلك وكل ما اخبر الله تعالى
بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا امكن كذبه وامكان المحال محال فظهر انه ليس
دليلا على عدم الوقوع فقط واذا كان التكليف بالمحال محالا فلا بد له اى
للمامور من قدرة لا بمعنى الاستطاعة المقارنة بالفعل فانها علة تامة بل
بمعنى سلامة الاسباب والآلات المعتبرة بقدرة بها يتمكن المامور من اداء
ما لزمه وانما قال بلا حرج غالبا ليخرج الحج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة
فقط كثير واما بهما فغالب وهي اى القدرة المعتبرة بما ذكر شرط لوجوب
الاداء لا الاداء لنفسه لوجوده اى الاداء قبلها اى قبل القدرة كالحج الفقير
والزكوة قبل الحول فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم عليها ولا شرط لنفس الوجوب
لانه اى الوجوب نفسه جبري غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق في النائم والمغمى
عليه اذا لم يؤد الى الحرج ولا قدرة ثمه فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن
التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك من لازمه قلنا عدم الانفكاك ممنوع
ولو سلم فمعنى استلزام التكليف للقدرة ان الله تعالى لا يامر العبد الا بما يستطيع
عند ارادة احداثه فهذه القدرة لا يلزم التكليف مطلقا بل حال التنجز وهي اى القدرة
نوعان النوع الاول ادنى ما ذكر من قدرة يتمكن بها من اداء ما لزمه بلا حرج
غالبا ويسمى هذا النوع الممكنة لكونه وسيلة الى مجرد التمكن والاقتدار على
الفعل من غير اعتبار يسر زايد وهو اى هذا النوع شرط لوجوب اداء كل واجب

مطلقا بدنيا كان او ماليا وحسنا لنفسه او لغيره ولذا اي لكونه شرطا
لوجوب الاداء مطلقا لم يلزم زفر الاداء في الجزء الاخير من الوقت اذا حدث
فيه الاهلية فان الاداء فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف بما لا يطاق
قلنا في جوابه انما يؤدي الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء في ذلك الجزء
من الوقت فهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك انما يتصور
بوقوع الشروع في الوقت فانه اذا شرع في الوقت يكون اداء وان اتم بعد
الوقت لما سبق او نقول سلمنا ان التكليف بالاداء فيه لكن لزومه اي لزوم
الاداء ليس لكونه مطلوبا في نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل لزومه
لخلفه فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه كالوضوء يجب
للتيمم وكمن حلف على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا ووجود القدرة بالنظر
الى الخلف الذي هو القضاء كاف والجواب المشهور بان شرط وجوب الاداء
ليس الا القدرة بمعنى سلامة الاسباب وهي موجودة ههنا وكذا الجواب المشهور
بان القضاء ليس مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو مبني على
نفس الوجوب فما يكون سببا لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء
الاخير صالح للاول لان نفس الوجوب جبري كما سبق فيكون صالحا للثاني
ايضا ضعيف خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح
للاداء من جملة الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا تبقى السلامة واما ضعف
الجواب الثاني فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بني على مجرد نفس الوجوب وليس
القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه وهو باطل فليتأمل والنوع

الثاني اقتضاء اي اقصى ما ذكر من القدرة ويسمى هذا النوع الميسرة كفضيلة
اليسر بعد الامكان فهي زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض
الواجبات كرامة من الله تعالى وفضلا ولذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية
لكون ادائها اشق على النفس عند العامة وبقاؤه اي بقاء النوع الثاني شرط
لبقاء الواجب في الذمة لئلا ينقلب اليسر عسرا اعترض عليه اولا بانه يؤدي
الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداؤه بخمسين سنة ثم هلك المال حيث
لا يجب عليه وثانيا بانا لا نسلم انه لا يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر
عسرا بل انما يلزم فوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو
البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر واجيب عن الاول
بالتزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا
الحبس على احد ملكا ولا يدا ابل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في
ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله
حبس على هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن الا ترى ان منع المشتري الدار
عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني
عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن
الثاني بان معنى انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير
يسرا وسهولة فلو اوجبنا على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين
فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسير
عسيرا او بالعكس دون بقاء النوع الاول فانه ليس شرطا لبقاء الواجب اذ

المفتقر الى حقيقة القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء والتمكن من الاداء والا
عليه يستغني عن البقاء اى بقاء القدرة بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها وذلك
لان القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا
محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير
الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح
شرط للانعقاد لا للبقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها
غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه واوجبته بصفة اليسر
فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم
بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة
اليسر الذي هي لا تبقى الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة
دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور
بدون الامكان ويتصور بدون اليسر ولهذا ولذلك الاستغناء قيل
القائل فخر الاسلام ومن تابعه لم يشترط اى بقاء القدرة للقضاء بدليل
ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيام
والحج وغيرها وظاهر انه ليس بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف ما لا
يطاق لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار
ان القضاء انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت
في حق الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره في خلفه كما سبق ولا خلف للقضاء
كذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب

وعدم

وعدم اشتراط الممكنة بقوله فلا يبقى الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال
النامي فان كل واحد منها لما وجب بالقدرة الميسرة انتفى بانتفائها
اما الزكوة فلانها تجب بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء فان النصاب لما لم يغير
الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء واحد من
الاربعين سواء في اليسر لم يعد من القدرة الميسرة بل جعل من شرايط
الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حق الاغنياء لا يتحقق
غالبا الا بالغنى الشرعي فان قيل فينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك النصاب
قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط
الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي
بانتفاء البعض ومن هذا ظهر فايدة تقييد المال بالنامي واما العشر فلان
الله تعالى خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها واوجب قليلا من الكثير اذ
القدرة على اداء العشر يستغني عن تسعة الاعشار وذلك دليل اليسر
واما الخراج فقد خصه الله تعالى بنماء الارض وهو الخارج حتى لو كانت الارض
سبخة لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء واما
اذا تمكن من الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير
من جهته فكانه عشر على نفسه كالاستهلاك في الزكوة بخلاف العشر فانه يجب
بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك لان الواجب في الخراج غير جنس الخارج فا
القول بوجوب الخراج مع انعدام الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء
من الخارج فلا يمكن ايجاب جزء من الخارج بدون الخارج وبقوله بخلاف الحج وصدقة

وقد فرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر منه

الفطر فان كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤها لبقائه واما الحج
فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة لان غالب التمكن بهما اذ بدون
الزاد نادر وبدون الراحلة وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب وانما لم يعتبر
توهم القدرة بالمشي وغيره فيه كما اعتبر توهم الامتداد في وقت الصلوة
مع ان هذا اقرب منه لان اعتباره ههنا يفضي الى التلف ولا خلف حتى يظهر
اثره فيه بخلاف وقت الصلوة واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب فاضل
عن الحاجة الاصلية وان لم ينم حتى لو ملك من ثياب البذلة ما يفضل عنها
او ملك نصابا ليلة الفطر تلزمه صدقة الفطر واعتبار النصاب ليس
لليسر بل ليصير المخاطب به غنيا فيكون اهلا للاغناء بقوله عم اغنوهم عن
المسئلة واما اليسر فبالنماء وهو غير معتبر ههنا الامر بامر الغير ليس امرا
له الا بدليل اختلف في ان الامر للمكلف ان يامر غيره بشيء سواء كان
بلفظ امر او بالصيغة هل هو امر بذلك الغير به ام لا فقيل ليس الا بدليل
وهو المختار لقوله عم مروهم بالصلوة لسبع والا لكان قولك مر عبدك
ان يتجر في مالك تعديا ومناقضا لقولك للعبد لا تتجر وليس كذلك فلا تنافي فيهما
بالذاتية والواسطة قلنا الواسطة في اصطلاحنا لا يرفع التناقض وقيل
امر اذ فهم ذلك من امر الله تعالى رسوله ان يامرنا وكذا من امر الملك وزيره
به قلنا ثمه دلالة على انهما مبلغان والكلام في الامر الخالي عن الدليل واتيانه
اي المامور به على وجهه وكما امر به يوجب الاجزاء اختلف في ان الاتيان بالمامور
على وجهه وكما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى

حصول

لانه لو كان الامر للمكلف بان يامر الصبيان بالصلوة امرا لهم لوجب عليهم وليس كذلك ايضا

اي في اصطلاح الاصوليين لا يرفع التناقض وان رفعه في اصطلاح المنطقيين لكنهم لا يرفع التنافي عندهم ايضا فلو قال جوابا لقوله تناقضا ومنافيا لم يرد السوال ايضا

حصول الامتثال به اذ لا معنى لانكاره ام لا والمختار انه يوجبه اما اولا
فلان الامر ان بقي متعلقا بعين الماتي به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره لم يكن
الماتي به كل المامور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضي الحسن وما ذلك
الا بالصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم يتفص عن عهدته بذلك لوجب عليه
ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجبه بل هو يثبت
بدليل آخر اما اولا فلان النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى يجوز الصلوة
في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فكذا الامر لا يقتضي الصحة بحكم
قياس العكس قلنا النهي المطلق يقتضي فساد المنهي عنه كما سياتي وفي المتنازع فيه
قرينة على النهي لمجاورة فلذا جاز على ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشيء
يكون بترك شيء منه فيمكن ان يكون المطلوب ترك وصفه او مجاوره اما
الامتثال به فليس الا بالاتيان بجميعه واما ثانيا فلان مقتضى الامر فعل
المامور به وسقوط التكليف زائد قلنا سقوط التكليف مقتضى المقتضي
وهو الحسن كما سبق واتيانه على وجهه يوجب ايضا انتفاء الكراهة لان
الامر يقتضي حسنا لا يجامع الكراهة وروي عن ابي بكر الرازي انه قال صفة
الجواز تثبت بمطلق الامر شرعا لكنه لا يتناول المكروه ايضا بدليل اداء
عصر يومه بتغير الشمس فانه جائز مامور به شرعا مع كونه مكروها قلنا الامر
به نفس الصلوة ولا كراهة فيها وانما الكراهة في التاخير الى وقت يكون العبادة
فيه شبيها بالكفرة ولا امر بحسبه وكذا المامور به نفس الطواف ولا كراهة
فيه وانما هي لمعنى في الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا ويزول

اى المأمور به بنسخ وجوبه لان الامر لا يبقى امرا بعد ما نسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد الوجوب وقال الشافعى يبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام وتمايدل عليه جواز صوم عاشورا مع نسخ وجوبه قلنا انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشورا فلم يستفد من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كساير الايام الجائز فيها الصوم وارادة وجوده اى المامور به ليست شرطا لصحة الامر لا خلاف فى ان طلب الآمر امتثال المامور شرط صيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف فى ارادة الآمر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عندنا لزمنا القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المامورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام تحقيق هذه المسئلة فى علم الكلام ووجه البناء ان الخلاف وان كان فى الامر الاعم من الله تعالى ومن غيره لكنا لما لم نجوز تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع لزمنا القول بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا ان الامر يستلزمها للزم الاستلزام فى جميع الصور ومن جملتها امر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة العبد فى جواز تخلف المراد اتجه لهم القول بالاستلزام ويؤمر الكفار بالايمان بالاتفاق لان النبى عليه السلام بعث الى الناس كافة للدعوة الى الايمان قال تعالى يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا ويؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام

المعاملات

المعاملات لان المطلوب بها معنى دنياوى وذلك بهم اليق وانهم آثروا الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات ويؤمرون ايضا بلا خلاف باحكام العقوبات من الحدود والقصاص وغير ذلك لانها تقام بطريق الجزاء والايذاء ليكون زاجرة عن اسبابها وهم بها اليق من المؤمنين والاعتقاد اى يؤمرون ايضا بالاتفاق باعتقاد وجوب العبادات حتى انهم يواخذون فى الآخرة بترك الاعتقاد لان ذلك كفر على كفر فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف فى وجوب اداء العبادات فى الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون به وهو مذهب الشافعى وعند عامة مشايخ ديارنا وراء النهر لا يؤمرون باداء ما يحتمل السقوط منها اى من العبادات واليه ذهب القاضى ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف فى عدم جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف فى انهم يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا فى الميزان وهو الموافق لما فى اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل السقوط منها احتراز عن الايمان فانه لا يحتمل السقوط كما سبق وهم مكلفون بادائه بالاتفاق هو الصحيح لا ما ذهب اليه العراقيون لان الكافر ليس باهل لاداء العبادات لان الاداء بالاستحقاق الثواب وهو ليس باهل له لانه

الجنة واذا لم يكن اهلا للاداء في طلبه لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير اهلا لما وعد الله المؤمنين فيكون اهلا للاداء ومنه اى الخاص النهي وهو لفظ طلب به الكف اى من حيث انه كف وامتناع عن الفعل لامن حيث انه مفهوم براسه ملحوظ في نفسه فلا يرد النقض بقولنا اكفف ونحو ما خرج به الصيغ المستعملة للكراهة فان المكروه ليس بمنهي عنه حقيقة لان موجب النهي وجوب الانتهاء لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب كما سبق والخلاف في انه حقيقة في التحريم فقط او فيه وفي الكراهة اشتراكا لفظيا او معنويا كالخلاف السابق في الامر بوضعه حال من ضمير به اى طلبا ذلك اللفظ بوضعه له اى لطلب الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الكف استعلاء خرج به الدعاء والالتماس بصيغة النهي وهو اى النهي يوجب دوام الترك لان معنى لا تضرب مثلا لا يكن منك ضرب والنكرة في سياق النكرة تعم الا دليل يدل على الانتفاء الدوام كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فان المنع قد انفك الدوام عنه في نحو نهي الحائض عن الصلوة والصوم قلنا ذلك نهي مقيد مع عمومه لاوقات الحيض والكلام في المطلق ويقتضي القبح لا بمعنى كونه صفة النقصان كالجهل او خلاف الغرض كالظلم او غير ملايم للطبع كالمرارة وبالجملة بمحل ما يستوجب الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل بمعنى كونه اى المنهي عنه متعلق الذم عاجلا في الدنيا ومتعلق العقاب آجلا في العقبى اى كون الفعل بحيث يستحق فاعله في حكم الله

الذم

الذم والعقاب فان هذا هو محل الخلاف كما سبق في الحسن وفي اختيار لفظ يقتضي على يوجب اشارة الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهى الله عنه لا ان النهي يوجب القبح كما هو راى الاشعري والاقوال السابقة في الحسن جارية في القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعد ما عرفت فهو اى اذا كان القبح مقتضى النهي لا موجبه فالقبح اما لعينه اى عين المنهي عنه سواء قبح جميع اجزائه او بعضها وليس المراد به انه قبيح من حيث هو هو لما تقرر ان الاضافة داخلة في حقيقة الفعل وان حسنه وقبحه لجهات تقع هو عليها بل المراد ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك لمعنى زايد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحهما باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة وضعا اى من جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع كالكفر فان قبح كفران النعمة مركوز في العقول او لعينه شرعا لعدم المحلية والاهلية او نحو ذلك كبيع الحر فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد ليحصل الفائدة والحر ليس بمال وحكمه اى حكم القبيح لعينه وضعا كان او شرعا البطلان اى عدم المشروعية باصله ووصفه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا باصله كما سيأتي واما لذلك القبح لغيره اى غير المنهي عنه حال كون ذلك الغير وصفا لازما للمنهي عنه لا يتصور انفكاكه عنه ولا يكون من الشروط سواء صدق على الملزوم نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى او لا كالثمن فانه كلما يوجد

البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى
الى المبيع لا مقصودا صلى فجرى مجرى آلات الصناعة كصوم الايام المنهية
يعني العيدين وايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح عن الصوم لكنه متصل
به وصف له وهو الاعراض عن ضيافة الله تع اوحال كون ذلك الغير ام
مجاور للمنهي عنه يتصور انفكاكه عنه في الجملة سوآء صدق عليه نحو البيع وقت
النداء اشتغال عن السعي الواجب او لا كقطع الطريق لا يصدق على
كالبيع وقت النداء فان النهي فيه لاجل الاخلال بالسعي الى الجمعة الواجب
والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه الا ترى ان البيع
قد يوجد بدون الاخلال بان تبايعا في الطريق ذاهبين وبالعكس والنهي
المطلق عن القرينة الدالة على القبح لعينه او غيره عن الافعال الحسية وهي
ما لا يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب كالسفه والعبث واللواطة والزنا
يقتضي الاول يعني القبح لعينه لوجود المقتضي وهو النهي الكامل لاطلاقه وانتفاء
المانع وهو القرينة او كون الفعل شرعيا كالظلم فان قبحه مركوز في العقول
ورد الشرع ام لا والنهي عن الافعال الحسية المقارن بالقرينة الصارفة
عن الظاهر يقتضي الثاني يعني القبح لغيره لوجود المانع مع الوصف يعني صورة
كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهي عنه كالاول يعني القبيح لعينه في ان كلا
منهما باطل الا ان الاول قبيح لعينه وهذا لغيره كالزنا فانه فعل حسي
وقبيح لغيره وهو تضييع النسب واسراف الماء لا المجاور وعطف على الوصف
اي لا يكون المنهي عنه في صورة كون الغير هو المجاور كالاول حتى يكون قبيحا

لعينه حكما ولا تترتب عليه حكم شرعي كوطي الحايض فان الدليل دل على ان النهي
عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولهذا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب
وتكميل المهر واحصان الرجم ولا يبطل به احصان القذف والنهي المطلق عن
الافعال الشرعية وهي ما يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب كالصلوة والبيع
يقتضي اولا الثاني يعني قبحا لغيره وصفا فيصح المنهي عنه ح باصله وان فسد
بوصفه لان كون الفعل شرعيا يمنع جريان النهي على اصله كما سياتي تحقيقه
ان شاء الله قال الشافعي النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي الاول
يعني القبح لعينه فيبطل المنهي عنه حينئذ لاقتضاء الكمال اي كمال النهي فان
المطلق ينصرف الى الكمال الكمال اي كمال القبح وهو الذي لعينه كما في الامر
اي كالاقتضاء الكاين في الامر فان مطلقه ايضا يقتضي الحسن الكامل
كما سبق ولتضاد بين المشروعية والمعصية فلا يجوز ان يكون المنهي عنه
مشروعا قلنا في الجواب عن الدليل الاول كمال المقتضي يعني القبح لعينه فيهما
اي في النهي يبطل المقتضي وهو النهي حيث لا يبقى النهي على حاله بل يكون نفيا
بخلافه اي بخلاف [illegible] كمال المقتضي ثمه اي في الامر حيث لا يبطله
كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث
لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلا بين ان يقدم على الفعل فيعاقب
وبين ان يكف عنه فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل
لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات
وكون النهي طريقا الى النسخ في بعض الصور لا يضر لانه مجاز عن النفي ثمه والبوة

بالمعاني لا بالصور واعترض بان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه الى امكان المنع الشرعي وجوابه ان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهي الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهي عن احاطة العقل بالامور المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان ممتنعا شرعا يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا ولقائل ان يقول ان اريد بوجوب التصور وجوبه قبل النهي فمسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يمتنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فلا بد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب التصور وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو مستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب تصور الامتثال في المستقبل هكذا يجب ان يفهم هذا المقام وقلنا في الجواب عن الدليل الثاني جهة المشروعية والمعصية مختلفة اذ المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف والمشروعات تحتمل هذا المعنى كالاحرام والطلاق الفاسدين والصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والحلف على معصية فاذا اختلف جهتاهما فلا تضاد بينهما لان التضاد يقتضي اتحاد الجهة والنهي عن الافعال الشرعية المقارن بالقرينة الصارفة عن الظاهر مما يفيده القرينة نفصل المفاد بقوله نفيا اي فيقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على القبح لعينه اي لعين المنهي عنه البطلان منصوب على انه مفعول المحذوف كبيع المضامين وهي ما في اصلاب الاباء وبيع الملاقيح وهي ما في ارحام

الامهات فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة والماء في الصلب او الرحم لا مالية فيه فصار بيعها عبثا لحلوله في غير محله كبيع الميتة وخطاب الجماد ويقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح لغيره اي غير المنهي عنه الكراهة منصوب ايضا على المفعولية في المجاور اي فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهي عنه لا وصفا لازما له كالصلوة في الارض المغصوبة فان الدليل قد دل على ان النهي عنها للمجاور وهو الشغل بالمكان المغصوب فيكون مكروهة واعترض بانه ينبغي ان لا تصح كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض المتكلمين لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد ما كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في زمانين فشغل الحيز جزء ماهيتهما وهما جزءا الصلوة وجزء الجزء جزء فشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانه كون في الارض المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون مأمورا به فلم تكن هذه الصلوة مأمورا بها اذ الامر بالكل التركيبي امر بالجزء واجيب بان المعتبر في جزئية الصلوة شغل ما ولا فساد فيه والا لفسد كل صلوة بل الفساد في تعيينه لا الاصل من تعين متعلقه وهو المكان المغصوب وفساده ايضا لا من حيث تعيينه المكان بل من حيث اتصافه بالتعدي وذا امر ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعيين مكانه بان يلحقه اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلي او الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة في الوقت المكروه لان نقصانه في السببية ولا في الصوم لان تعيين الوقت معتبر فيه بالوجهين ويقتضي النهي في الصورة المذكورة الفساد في الوصف اي فيما اذا كان ذلك الغير

وصفا لازما له غير شرط لا البطلان خلافا له اي للشافعي وهو بناء على
خلاف الاول فان الاصل في المنهي عنه عنده لما كان البطلان جرى على
اصله الا عند الضرورة وهي منتفية ههنا اذ دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور
كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في عدم
جريانه على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف
المجاور لانه ليس بلازم واما عندنا فان الاصل في المنهي عنه اذا كان شرعيا
ان يصح باصله فيجري عليه الا عند الضرورة وهي منتفية ههنا اذ دل الدليل
على القبح لعينه او جزئه واما اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف اللازم
غير الشرط فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشرط كافية في صحة
الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي
واذا لم يكن ههنا ضرورة تجري المنهي عنه على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله فقلنا
بناء على الاصل المقرر وهو ان النهي عن الفعل الشرعي سواء كان مطلقا او
مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف يقتضي الفساد لا البطلان يفسد
الربا فانه فضل خال عن العوض المشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا
في العقد كان لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لمثله
فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة
في الزائد لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع
وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة
حاصل لا وصفها وهو كونها تامة ويفسد البيع بالخمر فانه مال غير متقوم فجعلها

ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري
مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق
لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين ويفسد البيع
بالشرط كالربا فان الشرط امر زائد على اصل البيع ويفسد صوم الايام المنهية
فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلاثة والاجابة فمن حيث الاضافة الى
المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة يكون منهيا
عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول لا الثاني لاختصاص
هذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب
والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك
الاجابة بمنزلة الوصف وترك المفطرات بمنزلة الاصل فبقي الصوم في
هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا واذا
فسد فلا يلزم بالشروع لان الشروع فيه شروع في المعصية وفي الزامه
تقرير للمعصية ولا يصلح للقضاء ايضا اي لاسقاط ما ثبت في الذمة لان
ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم في تلك
الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله وصحة
النذر به اي بالصوم فيها لانفصال المعصية عنه اي عن الصوم فانه في نفسه
طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم
لا في ذكر اسمه وايجابه على نفسه او نقول ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية
وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه

فقال لله علی صوم یوم النحر لم یصح نذره فی ظاهر الروایة بخلاف ما لو قال غدا
وکان الغد یوم النحر والصلوة فی الاوقات المنهیة ناقصة ایضا لکنها
دونه ای ادنی مرتبة من النقصان من الصیام فی تلک الایام لان تلبس
الصوم بالیوم لکونه معیارا له وجودا ومذکورا فی حده تعقلا اکثر من
تلبس الصلوة بالوقت لکونه ظرفا لها فقط فتاثیر نقصان الیوم فی الصوم
اشد من تاثیر نقصان الوقت فی الصلوة ولذا فسد الصوم لا الصلوة
واذا لم تفسد فتضمن بالشروع فی تلک الاوقات نظرا الی جهة دنوها من
الصوم فی النقصان وانما قال فتضمن ولم یقل فیلزم اشارة الی ان الاولی
بعد الشروع ان یقطعها ویقضیها فی الوقت المباح ولکن الصلوة فی تلک
الاوقات لا یصلح له ای للقضاء نظرا الی جهة نقصانها فی نفسها والصلوة
فی تلک الاوقات وان کانت دون الصوم المذکور لکنها فوق ما ای الصلوة
الکاینة فی الارض المغصوبة فی النقصان لان النقصان الناشی من المکان
یمکن زواله کما سبق بخلاف النقصان الناشی من الزمان واذا کان
الصلوة فی المغصوبة ادنی مما فی الاوقات المنهیة تقضی تلک الصلوة
به ای بالشروع فی المغصوبة وتصلح ایضا له ای للقضاء لان النقصان
انما یمنع القضاء اذا کان راجعا الی نفس المامور به اصلا او وصفا واما
ما لم یدخل تحت الامر فعواته لا یمنع لانه لا یخل بالمامور به ثم الوقت فی الصلوة
داخل فی الامر بالدلائل القاطعة فنقصانه یمنع القضاء بخلاف المکان
فیها فانه لم یدخل تحت الامر فلا ینتقص المامور به بنقصانه فنقصانه لا یمنع

القضاء فظهر ان معنی قولهم ما وجب کاملا لا یؤدی ناقصا لا یؤدی
بنقصان راجع الی نفس المامور به اصلا ووصفا تذنیب شبیه بتعقیب
مباحث الامر والنهی بالبحث عن ان یکون کلا منهما هل له حکم فی الضد ام لا
بالتذنیب وهو جعل الشیء ذنابة لشیء آخر لکونه تتمیما لهما وتعلقا
بهما وان اورده القوم بطرق اخری واعلم انهم اختلفوا فی ان کلا
من الامر بالشیء والنهی عنه هل لهما حکم فی ضده او لا والحق الذی ذهب
الیه اصحابنا رحمهم الله ثبوت الاستلزام من الطرفین فی الجملة ولذا قال
الامر بالشیء یستلزم تحریم ضده ای ضد ذلک الشیء ان فوت ذلک الضد
المقصود به ای بالامر سواء کان له ضد واحد یفوته کالسکون للحرکة
او اضداد تفوته کل منها کالنفاق والیهودیة والنصرانیة للایمان المامور
به وسواء قصد بالامر تحریم ضد المامور به کما فی قوله تعالی فاعتزلوا النساء
فی المحیض اولا کالافطار للکف الدائم المستفاد من قوله ثم اتموا الصیام
الی اللیل والا ای وان لم یفوته فالکراهة ای اللازم هو الکراهة دون
الحرمة لان الضرورة تندفع بها کالامر بالقیام فی قوله عم ثم ارفع راسک
حتی یستوی قایما فانه لا یلزم تحریم القعود لانه لا یفوت القیام المامور
لجواز ان یعود الیه لعدم تعیین الزمان حتی لو کان القیام مامورا به فی زمان
بعینه حرم القعود فیه فتکره الصلوة لو قعد وقام ولم تفسد والنهی عنه
ای عن الشیء یستلزم وجوب ضده ای ضد ذلک الشیء ان فوت عدمه
ای عدم ذلک الضد المقصود به ای بالنهی وهو ترک المنهی عنه کالنهی عن عزم

عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزويج لان عدم الكف عن التزوج
يفوت ترك العزم و الآاي وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود
بالنهي فيحتمل ذلك الضد السنة المؤكدة فان المحرم منهي عن لبس المخيط
مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الردا و الازار ليس بمفوت للمقصود
بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيا من الردا
او الازار فيكون لبس الردا او الازار سنة لا واجبا ولا يستلزمها اي
ذلك الضد السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح و المنار لجواز
ان يكون للضد جهة حرمة او اباحة فان الزنا مثلا منهي عنه وعدم اللواطة
التي هي ضده ليس بمفوت لترك الزنا لجواز ان لا يزني و لا يلوط فيلزم ما يلزم
وكذا عدم قربان المنكوحة او الجارية كل يوم الذي هو ضد الزنا ليس بمفوت
لتركه لجواز ان لا يزني ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة
موكدة وهو مباح ومنه اي من الخاص المطلق اختلف في كون المطلق و المقيد
قسمان من الخاص و المختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره
من المحققين وهو الشايع في جنسه يعني انه حصة ومن الحقيقة محتملة لحصص
كثيرة فخرج به اقسام المعارف بلا شمول اي ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول
والاحاطة فخرج به العام ولا تعين اي ملتبسا ايضا بانتفاء ما يدل على التعيين
والتخصيص ببعض المواد فخرج به المقيد ومنه المقيد وهو الخارج عن الشيوع
بالمعنى المذكور بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها
وان كانت شايعة في الرقبات المؤمنات وحكمهما اي المطلق والمقيد

ان يجريا على حالهما المطلق على اطلاقه و المقيد على تقييده اعلم انهما اذا
وردا في البيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد
الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه و المقيد
على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد
الآخر بالذات نحو اعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق رقبة ولا تملكني
رقبة كافرة فان تمليك نفي الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب
تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد و هذا معنى قوله
ولا يحمل الاول يعني على الثاني يعني المقيد عند اختلاف الحكم الا في صورة
الاستلزام وان اتحد فاما ان يختلف الحادثة او يتحد فان اختلفت ككفارة اليمين
والقتل فلا حمل خلافا للشافعي رحمه الله وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق
والتقييد في السبب ونحوه او في الحكم فان كان الاول فلا حمل خلافا له كوجوب
الصاع في صدقة الفطر بسبب الراس مطلقا في احد الحديثين و مقيدا بالاسلام
في الآخر وان كان الثاني يحمل المطلق بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلاثة
ايام وقراءة ابن مسعود ثلاثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة
ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به و المقيد يوجب عدم
اجزائه لمخالفته المأمور به وهذا معنى قوله ولا يحمل الاول على الثاني عندنا اي
في الحكم الا اذا اتحدت الحادثة وكانا اي الاطلاق و التقييد في الحكم دون
السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا لان النكرة في سياق النفي عام لا مطلق
والمؤقتة ليست بمطلق الا في نحمل المطلق على المقيد في اتحاد اي في صورة

اتحاد الحكم مطلق اى سواء اختلفت الحادثة اولا وسواء كانا فى السبب او
فى الحكم لان الناطق بالقيد الذى هو المقيد اولى من الساكت عن القيد الذى
هو المطلق قلنا فى جوابه ذلك اى الترجيح بالناطقية عند التعارض ولا تعارض
الا فى اتحاد الحكم والحادثة مع كونهما فى الحكم دون السبب لامكان العمل بهما
فى غيره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجبت فى كفارة القتل اعتاق رقبة
مؤمنة وفى كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين

مبحث العام

ثم لما فرغ عن مباحث الخاص شرع فى العام فقال واما العام فلفظ احترز
به عن المعنى لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا
الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار وجوده فى محال مختلفة كمعنى المطر والخصب
يوصف بالعموم حقيقة اذا شمل الامكنة والبلاد يستغرق مسميات خرج به العلم
واسم الجنس والتثنية والجمع المنكر غير محصورة اى لم يوجد فى اللفظ ما يدل
على الحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق الحد
على المحدود وحكمه ايجابه الحكم فيما يتناوله اختلف فى حكم العام من حيث هو عام
فعند الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخى والجبائى
الجزم بالخصوص كالواحد فى الجنس والثلاثة فى الجمع والتوقف فيما فوق ذلك
وعند جمهور العلماء اثبات الحكم فى جميع ما يتناوله ظنا عند جمهور الفقهاء
والمتكلمين وهو مذهب الشافعى والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد
وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد
والقياس ابتداء وقطعا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين لاحتجاج

اهل اللسان بالعمومات فى احكام قطعية كقول ابن مسعود رضى الله عنه ان الحامل
المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل لا بابعد الاجلين لان سورة النساء
القصرى نزلت بعد الطولى فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان من وجه
وقول عثمان رضى الله عنه فى تحريم الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما آية وحرمتهما آية والتحريم
راجح ونقل ابو بكر رضى الله عنه قوله عم الائمة من قريش ونحن معاشر الانبياء لا نورث
وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال فهم ذلك بالقرائن لان فتح هذا الباب
يؤدى الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان النقلة
لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال فلا يخص
تفريع على كون العام من حيث هو عام قطعيا اى اذا كان العام قطعيا لا يخص
بالظنى سواء كان قياسا او خبر واحد لا المخصص عندنا مغير لحكم العام
ومغير القطعى لا يكون ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخصص
ابتداء بالقطعى واما اذا خص به فيجوز تخصيصه بالظنى ولا يجب اتصاله
به ووجه تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قال الشافعى التخصيص يعنى قصر العام
على بعض متناولاته سواء كان بكلام مستقل او لا محتمل لانه شايع فى العام
بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شىء
عليم حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام
العارى عن المخصص ظاهر الحجة يحتمل ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوع
ذلك التخصيص وهو اى الاحتمال ينافى القطعى الذى ادعيتموه فيخص العام
لكونه ظنيا به اى بالظنى ابتداء لان التخصيص عنده تفسير لا تغيير كما سيأتى

ولهذا جوز تراخيه مطلقا قلنا في جوابه احتمال العام للتخصيص احتمال
غير ناشئ عن الدليل اي ليس بمستند اليه فلا ينافي القطعي بالمعنى المراد
ههنا فان كثرة التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار
الحكم على بعض المسميات في عام لا يقارنه تخصيص فاذا اختلفا تفريع على ايجابه
الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعي اي اذا افاد الخاص حكما مخالفا لحكم العام
تعارضا اي ثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا للشافعي
لان العام الظني لا يعارض الخاص القطعي كما سبق فان علم التاريخ يخصصه
اي الخاص العام ان قارنه في النزول ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا
من الحديث وينسخه اي الخاص العام في قدر يتناوله ان تراخي الخاص سواء
كان بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه الاول نحو قال الله تعالى احل الله
وحرم الربا والثاني نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن الآية على راي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله تعالى واولات
الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له في حق الحامل
المتوفي عنها زوجها وفايدة كونه ناسخا لا مخصصا ان العام ح يكون قطعيا
في الباقي لا كالعام المخصوص منه البعض فانه ظني في الباقي كما سياتي وانما
اشترط في التخصيص المقارنة وفي النسخ التراخي لان عمل المخصص بطريق التغيير
والدفع والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا وعمل الناسخ بطريق التبديل
والرفع والمبدل الرافع يجب ان يكون متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان
ان الافراد التي تناولها العام ظاهرا غير داخلة في الحكم فوجب اتصال

انما شرط في التخصيص المقارنة وفي النسخ التراخي

المخصص

المخصص اذ لو تراخي لدخل تلك الافراد في الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخو
في الحكم والنسخ بيان ان الافراد الداخلة في الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من
بعد فوجب التراخي ليدخل في الحكم ثم تخرج فان قيل يلزم من هذا ان لا يجوز
تخصيص كل من القياس وخبر الواحد للعام المخصوص من الكتاب للقطع بتراخيه
عنه وسياتي جوازه قلنا لم نشترط الاتصال في مطلق المخصص بل في المخصص
المغير وهو ليس الا المخصص الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده
تفسير لا تغيير قال الامام شمس الائمة السرخسي ثم اختلف العلماء في جواز
تاخير دليل الخصوص في العموم فقال علماؤنا دليل الخصوص اذا اقترن بالعموم
يكون بيانا واذا تاخر لم يكن بيانا بل نسخا وقال الشافعي يكون بيانا
سواء كان متصلا بالعموم او منفصلا عنه وانما يبتني هذا الخلاف على الاصل
الذي قلنا ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص
وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذي ثبت
خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير
لا بيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا وعندنا لما كان العام المطلق
موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى
الاحتمال فان العام الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم
العام الذي لم يدخل خصوص وينسخ الخاص به اي بالعام ان تقدم
الخاص على العام هذا كله ان علم التاريخ وان جهل حمل على المقارنة اي تعارض
الخاص العام لا تراخي احدهما عن الاخر لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت

مبحث قصر العام على ما يتناوله

بينهما حكم المعارضة في متناوله وبهما قال الشافعي تخص العام به اي بالخاص مطلقا
اي سواء تقدم او تأخر او جهل التاريخ لقطعيته الخاص دونه ويرده اتفاق
اهل العرف على اندراج زيد في قول المولى لعبده لا تضرب احدا بعد قوله
اضرب زيدا واوّلا خص بكلام احتراز عن العقل نحو خالق كل شيء فان مجرد
العقل يخصص ذاته تعالى منه ومنه تخصيص الصبي والمجنون من خطاب الشرع
وعن الحس نحو واوتيت من كل شيء فان قيل المدرك بالحس هو انه لم
يؤت كذا وكذا واما انه ليس له غير كذا فانما هو بالعقل لا غير قلنا معنى تخصيص العقل
بواسطة الحس واستعانته فلا اشكال وعن العادة نحو لا يأكل راسا
يقع على المتعارف وعن تفاوت بعض الافراد اما بالنقصان نحو كل
مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة كالفاكهة حيث
لا يقع على العنب فان كلا منها وان سميناه مخصصا لكنه لا يجعل العام
ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي
قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل في
جعل كل منها مخصصا بلا تفرقة بين المتراخي وغيره ينافي قولهم ان المتراخي
نسخ لا تخصيص قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد
بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتماد على ما سبق من اشتراط الاتصال
في التخصيص مستقل احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض
فان شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل العام دليلا ظنيا
بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض

مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمله
وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في
الباقي فلم يصلح للحجية الا ان يبين المراد موصول احتراز عن النسخ فانه ايضا
مع انه لا يسمى تخصيصا عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج به ان كان
مجهولا يسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان
معلوما يتناول الباقي قطعا لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لا
كون القياس ناسخا كما سياتي يكون ذلك العام المخصوص منه البعض
دليلا ظنيا فيخص تفريع على كونه ظنيا بالظني من القياس وخبر الواحد
لان الظني يغير الظني وقد سبق ان هذا التخصيص تغيير وقد علل كونه ظنيا
فيما اذا كان متناولا لمجهول بقوله لشبه الاستثناء والنسخ في المجهول
يعني ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول
تحت حكم العام لا رفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه الناسخ
بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل
في المتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفر حظا من كل منهما ولا يبطل
احدهما بالكلية فالمخصص ان كان متناولا لمجهول لا عند السامع فمن جهة
استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول
ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به كما في
الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين
فلا يزول بالشك بل تمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فوجب

العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله معلوما بقوله وفي

التعليل في المعلوم يعني ان المخصص ان كان متناوله معلوما عند السامع

يصح تعليله فاذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل

في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم

بعد ما تعينت لا يدري انها في اي قدر من الافراد توجد وكل هذا يوجب

تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال

اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما عدل عن تقرير القوم حيث قالوا

وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص

المستقلة فيوجب جهالة في الباقي اذ لا ندري كمية الخارج فينبغي ان لا يبقى

العام حجة ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء

فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك وهو لا يبطل اصل الحجة بل وصفها

وهو القطع لما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم

بالتخصيص ولا ينفعكم شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل وقيل

يبقى العام بعد التخصيص قطعيا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا اعتبارا

بالناسخ فانه لما اشبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولا

يسقط بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخا

فعلى التقديرين يكون العام في الباقي قطعيا والتخصيص مثله فيكون حكمه

كذلك وقيل لا يبقى حجة معلوما كان المخصوص او مجهولا كالاستثناء المجهول

اما اذا كان مجهولا فظاهر واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا

لانه

لانه كلام مستقل ولا يدرى كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وقيل

بالقطعية ان علم المخصوص كالاستثناء المعلوم لبيان انه لم يدخل في الكلم

فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى منه حجة

قطعية في الباقي مما في حكمه والا اي وان لم يعلم المخصوص فبعدم الحجية كالاستثناء

المجهول والحاصل ان القائل الاول اعتبر شبه النسخ فقط والثاني شبه

الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء المعلوم في المعلوم

والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ في المجهول

وصحة التعليل في المعلوم وهو اي العام في الباقي بعد الاخراج لبعض

الافراد بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا حقيقة مطلقا

لا انه حقيقة من حيث التناول للباقي مجاز من حيث الاقتصار على ذلك

الباقي وعدم تناوله للافراد المخصوصة كما تناوله اولا اعلم انهم اختلفوا

في العام المخرج عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز والثمرة صحة

الاستدلال بعمومه فقيل مبني على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء على

انتظام جمع من المسميات والصحيح انه خلاف مبتدأ اذ اكثر مشترطي

الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة رحمه الله حيث

قال دعوى انه يصير مجاز الكلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا في

موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه واذا كان صيغة العموم

يتناول الثلاث حقيقة كما يتناول المائة والالف واكثر من ذلك فاذا

خص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه ثم

قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كان حقيقة هذه الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا قلنا ما وراء المخصوص يتناول موجب الكلام على انه كل لا انه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض واما ما اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين فضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا

مطلب الفاظ العموم

الفاظ العموم اعلم ان الفاظ العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال او لا كالنساء والثاني العام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع لا كل واحد وحيث ثبت الحكم لها انما يثبت لدخولها في المجموع كالرهط والقوم والجن والانس والجميع او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد اخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا ما اختاره صاحب التنقيح وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى

الجمع المعرف

ان ما لحقه او لا يكون خاصا وهو المختار ههنا كما سياتي ان شاء الله تعالى الجمع المعرف باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم حيث لا عهد خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد الذهني ولا الاعم اعلم ان الاصل اي الراجح عند علماء الاصول هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي وقد تمسك ابو بكر رضه حين اختلف بعد رسول الله عم في الخلافة فقال الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عم الائمة من قريش ولم ينكر احد فحل محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل العموم واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة الا واحدا واسم علم نحو كسوت زيدا الا راسه او مشارا اليه نحو صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب اولا بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبار ما يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى معرفة اي جمع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام الشهر واحاد هذا الجمع وثانيا بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضي

الدخول لولا المنع فلا بد في الصدر من الشمول واذ ليس فيه حصر ليكون شموله كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح الاخراج وثالثا بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ نفسه او اصليه لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة فاندفع ما قيل ان المستثنى في مثل جائني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع الآحاد وما في معناه اي معنى الجمع الموقوف وهو الذي يتعلق الحكم بمجموع احاده لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العايد اليه لكنه متناول لجميع الاحاد لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد لم يستحق شيئا واما صحة استثناء الواحد منه على الاتصال اذا قيل جائني القوم الا زيدا فمن جهة ان مجي المجموع لا يتصور بدون مجي كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو هو من غير ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء مثل تطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا تصح العشرة زوج الا واحدا وكخصص كل واحد من الجمع وما في معناه الى الثلاثة اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين

وقيل

وقيل الى واحد وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا او ما في معناه يجوز تخصيصه الى الثلاثة لانها ادنى الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلاثة لان ما هو فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جائني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه اثنان وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث قوله عليه السلام الاثنان وما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عم والجواب عن الاول انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثاني ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء وعن الثالث بان النزاع ليس في ج م ع وما يشتق منه لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف في صيغ الجمع وضمايره صرح به ابن الحاجب وغيره

ولو سلم فلما دل الاجماع على ان اقل للجمع ثلاثة وجب تاويل الحديث
وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا
او في الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر
بهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين
بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة
الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عم تعريف الاحكام دون
اللغات وههنا اشكال وهو ان المشايخ رحمهم لم يفرقوا بين جمع
القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول
مسميات غير متناهية وان اقله ثلاثة وقد فرق بينهما اهل العربية
ولا شك ان استمداد الاصول من العربية فكيف يستقيم المخالفة لما تقرر
فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق حتى يلزم المخالفة بل بنوا الكلام
على ما يستفاد من القرائن بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا
معترفون به ووجه البناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث
تثبت بها الاحكام ولا شك ان مبنى اكثر الاحكام العرف والاستعمال
لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما يكون مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا
ينحل الاشكال الوارد في الرهط بانه لما كان موضوعا لما دون العشرة
ينبغي ان لا يكون مستغرقا للافراد الغير المتناهية وقولهم اي قول
مشايخنا المحلاة باللام يعني المجموع المحلى باللام مجاز عن الجنس تمسكا بقوله
في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وهي تشمل الواحد فصاعدا

وكقولهم

وكقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض والمراد الجنس
للقطع بان ليس القصد الى عهد واستغراق فلو حلف لا يتزوج النساء
ولا يشتري العبيد او لا يتكلم الناس يحنث بالواحد الا ان ينوي العموم
فح لا يحنث قطعا ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه
واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه
لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى
المجاز ليس على الاطلاق خبر قولهم بل كونه مجازا عن الجنس فح حيث
ليس فيها العهد والاستغراق لانك قد عرفت ان الاصل هو العهد
ثم الاستغراق ثم الجنس ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل
ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق لا للجنس
وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم لا لا يدركه شيء من
الابصار ليكون عموم السلب والمفرد المعرف باللام او الاضافة
وهو عطف على الجمع المعرف حيث لا عهد فانه اصل كما سبق فاذا
لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس
الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للعهد الذهني كما في
اكلت الخبز وشربت الماء وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد
مثل لا اتزوج النساء حيث يحنث بالواحدة ويختص كل من المفرد
وما في معناه الى الواحد لانه ادناه اي ادنى ما يصدق عليه كل منهما
والنكرة المنفية اي الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها

المفرد المعرف

النكرة المنفية

حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فان قيل فح يكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ متناول لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن الجمع وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فيكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو الجنس او الفرد قلنا لا ضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي فان اذا افادت العموم بالوضع النوعي فلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لا لان الوضع النوعي قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له كالحكم بان كل اسم آخره الف ونون مكسورة فهو لفرد من مدلوله الحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت في سياق النفي فهي لنفي جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمشتقات

والمركبات

والمركبات وثانيهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين بل بمعنى ان يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي كانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فلفظ الاسد مثلا في قولنا رايت الاسد من حيث قصد بها الشجاع مستعمل في غير ما وضع ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له حقيقة نحو لا اضرب رجلا او حكما كما اذا وقع في سياق النهي والاستفهام الانكاري والشرط المثبت فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام لمعناه ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا اما ان قصد الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص والمنفي بالعكس نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص اعلم اني لم اعد النكرة الموصوفة بصيغة عامة من الفاظ العموم لان القائلين بعمومها لم يشترطوا في العموم الاستغراق صرح به صاحب التلويح في مباحث الاستثناء والاعادة اي اعادة النكرة او المعرفة بالمعرفة سواء عرفت باللام او الاضافة تقتضي الاتحاد بين مدلول الاول والثاني لان الظاهر المتبادر هو العهد والاعادة بالنكرة تقتضي التغاير بين المدلولين لانه الاصل واللام موجب للعهد والاتحاد فتحصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة معرفة والنكرة نكرة والمعرفة

مطلب في تحقيق الوضع النوعي

نكرة والاصل في الاولين الاتحاد وفي الاخيرين التغاير الا لمانع كما تغاير
المعرفتان في قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه
من الكتاب والنكرتان والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله انما
انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واتحدت النكرتان في قوله تعالى وهو
الذي في السماء اله وفي الارض اله واتحدت النكرة والمعرفة في قوله تعالى
انما الهكم اله واحد ومن فانها موضوعة لذوات من يعقل وعامة
لكنهم غير معتبر في عمومها الانفراد كما في كل ولا الاجتماع كما في جميع قطعا
ان كانت شرطية او استفهامية فان معنى من جاني فله درهم ان جاني زيد
وان جاني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار
ام عمرو ام الى غير ذلك فعدل عن الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل
المتعسر والتفصيل المتعذر لا ان كانت موصولة او موصوفة فانها حينئذ لا تكون
عامة قطعا اما اذا كانت موصوفة فلانها في المعنى نكرة واما اذا كانت
موصولة فلانها قد تكون للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم
من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين
الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى المعنى وافرد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير
لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات ولذا
اي ولكون من الشرطية عامة قطعا سويا اي ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
بين من شاء من عبيدي عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه
في العموم حيث قالا اذا شاء العبيد في الصورة الاولى عتقهم عتقوا واذا

الى طلب

الى طلب في الصورة الثانية عتق الكل عتقوا عملا بعموم من ولم يجعلا كلمة من
في الصورة الثانية للتبعيض ولذا ايضا راعاه اي راعى ابو حنيفة رحمه الله العموم
في الصورتين ما دام امكن العموم اما في الاولى فلانه قال يعتق كل عبد شاء
واما في الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا هو اخرهم ان وقع الاعتاق على
الترتيب والا فالخيار الى المولى لان من الشرطية وان كانت للعموم قطعا
الا ان من موضوعة للتبعيض وحقيقة فيه لما تقرر في موضعه فلا يكون حقيقة
في غيره دفعا للاشتراك ولا ينافي هذا قول ائمة العربية لان اصلها ابتداء
الغاية اي الدخول على مبدا المسافة لان المبدا في الحقيقة بعض المذكور فلا يخلو
عن التبعيض ففي صورة اضافة المشية الى العام يعني من وهي الصورة
الاولى يرجح العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض وحملت على البيان
فيعتق كل من شاء بالضرورة وفي صورة اضافة المشية الى الخاص كما في طلب
في من شئت يعتبر الخصوص معه اي مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك
في ان يتناولهم الا واحدا واما جعل قوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى
ترجي من تشاء منهن على العموم وان اضيفت الى الخاص فلقرينة قوله تعالى واستغفر
لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان كلا منهما يرجح العموم وكون
من للبيان ويحتمل ان يكون خاصا غير معدود من الفاظ العموم اذا الحقه لفظ
اولا قال في السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخله رجلان
معا لم يستحق واحد منهما شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصله بكلمة
من وهو تصريح بالخصوص ترجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل الا واحد دخل

سابقا على الجماعة وما كمن في انها اذا كانت شرطية او استفهامية عام
قطعا الا ان كانت موصولة او موصوفة وفي انها تكون خاصا اذا المعهما الا
لكنه اي ما لصفات من يعقل وذوات غيرهم كذا في اصول شمس الائمة وفخر الاسلام
وغيرهما وفي التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم
فان قيل ففي قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن يجب ان يقرأ جميع ما تيسر عملا
بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا الامر مبناه على التيسير
دل على ان المراد ما ثبت بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع
ينقلب متعسرا او يتناول لان اي من وما المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضمير
اي ضمير المذكر لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجماع في من دخل داري
فهو حر على عتق الجواري الداخلات ويستعار احدهما للآخر اما استعارة
من لما فكقوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه واما العكس فكقوله تعالى والسماء وما بناها
والذي بناها اي العقلاء وغيرهم واين وحيث لتعميم الامكنة قال الله تعالى اينما
تكونوا يدرككم الموت وقال تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولهذا لو قال
لامرأته انت طالق اين شئت او حيث شئت يقتصر على المجلس لانه ليس
في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات ومتى للاوقات اي لتعميمها ولهذا لو قال
انت طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس وكل لشمول اي للدلالة على
الحكم لافراد ما اضيفت اليه حتى لم يستعمل منفردة على سبيل الانفراد
اي ارادة كل واحد مع قطع النظر عن غيره ولهذا اذا قال كل من دخل هذا
الحصن فله كذا فدخل عشرة على التعاقب يستحق كل واحد نفلا تاما الا في الوقف

متى
كل
او لشمول الاجزاء قال في مغني اللبيب كل اسم موضوع لاستغراق افراد المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتيه واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن فاذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد واذا اضفت الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب في قراءة غير ابي عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم كل اجزاء القلب نحو

باللام

باللام فانه اذا دخل فيه يفيد عموم الاجزاء لا الافراد فيصح كل رجل يشبعه
هذا الرغيف بخلاف كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل وانما قيد المعرف
باللام لانه لا يفيد عموم الاجزاء اذا اضيف الى ساير المعارف فقول المشايخ
انه يفيد عموم الافراد في المنكر والاجزاء في المعرف لا يخلو عن تسامح وهي تلي
الاسماء لا الافعال حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب
وتعمها صريحا وتعم الافعال ضمنا اي في ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل
امرأة اتزوجها كذا تطلق كل امرأة تزوجها على العموم ولو تزوج امرأة
مرارا تطلق في المرة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت
عليه وهو الاسم لا الفعل وكلما بالعكس فانها تلي الافعال وتعمها صريحا
والاسماء ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امرأة فكذا فتزوج امرأة مرارا
تطلق في كل مرة وتنصرف اي كلمة كل الى الواحد فيما لا يعلم منتهاه كقوله لفلان
علي كل درهم يلزمه درهم قال في الكافي من استأجر دارا كل شهر بدرهم
فالعقد صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهور لانه لا يمكن تصحيح العقد
على جملة الشهور لجهالتها ولا على ما بين الادنى والكل لعدم اولوية بعضها
فتعين الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف منتهاه
يراد به ادناه وانما قال فيما يجري فيه النزاع كالبيع والاجارة والاقرار
ونحو ذلك احترازا عن نحو ان يقال كل امرأة اتزوجها فهي كذا حيث لا يراد
واحدة منهن بل يشمل الحكم كل واحدة كما صرح به في الكافي ايضا في اوايل
البيوع وتخص اي كلمة كل اذا الحقها لفظا او لا حتى اذا قال كل من دخل

بهذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على التعاقب فالنفل للاول
لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق
الغير المسبوق واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال فيما اذا
قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلانه قطع النظر
في كل منهم عن الاخر فصار كل اولا بالقياس الى المتخلف الذي يقدر دخوله
بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فدخل عشرة معا حيث لم يكن
لهم ولا لواحد منهم شيء كما سبق وجميع للشمول على سبيل الاجتماع دون

جميع

الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا
فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة
كشخص واحد سابق بالدخول على ساير الناس ولما ورد ههنا اشكال
وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه ومجازا
في المنفرد فلا يصح جمعهما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا
في الصورة المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله وهو اي لفظ
جميع في قولنا جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا ليس بمحمول
على حقيقته اعني الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق الفرد
الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة المانعة عن ذلك
وهو ان الكلام للتشجيع على الدخول اولا بل هو مستعار لا لمعنى كل من
دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على
ذلك بل هو مستعار للسابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة

نقل

نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز قيل لو حملوا الكلام على حقيقته
وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى ورد بان المفهوم
بدلالة النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد حقيقة

اللفظ الوارد بعد سوال او حادثة

الجمع اللفظ الوارد بعد سوال او حادثة ان لم يكن مستقلا وهو ما لا يكون
كلاما مفيدا بدون اعتبار السوال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق
من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي
السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك
كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في
الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الاخر فيكون اقرارا في
جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا او كان مستقلا لكن كان جوابا قطعا
نحو سهى فسجد وزنا ماعز فرجم فان السجدة انما هي للسهو والرجم انما هو
للزنا قطعا او كان جوابا ظاهرا نحو ان تغديت فكذا في جواب تعال
تغد معي ونحو ان اغتسلت فكذا بعد ما قيل تغتسل الليلة عن الجنابة حكما
فلا يحنث في الاول بالتغدي لا معه ولا في الثاني بالاغتسال لا فيها او فيها
لا عنها الا عند زفر رحمه الله فانه عممه عملا بعموم اللفظ قلنا خصصه دلالة
الحال عرفا كما ينصرف الشرا بالدراهم الى نقد البلد وان كان الظاهر الابتداء
فابتدا لا جواب وذلك بان يشتمل على الزايد على قدر الجواب كقوله عليه السلام
لما سئل عن بير بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه
وقوله عم حين راى شاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله ان تغديت

اليوم فكذا في جواب اى تعال تغد معي فانه يجعل مبتدا حتى يحنث بالتغدي
في ذلك اليوم مطلقا وانما حمل على الابتداء اعتبارا للزيادة الملفوظة
الظاهرة والغاء للحال المبطنة الخفية وفي حمله على الجواب الامر بالعكس
ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا منع ما قال مشايخنا رحمهم الله
ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان التمسك انما هو باللفظ وهو عام
وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر
من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب
خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب وان قال المتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء عنيت
الجواب صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع
ان فيه تخفيفا عليه حكاية الفعل المثبت لا تعم لا خلاف في ان الفعل المنفي
اذا حكي يعم لانه نكرة في سياق النفي واما الفعل المثبت فالصحيح انه حكاية
لا يعم الازمان والاقسام كصلى النبي في الكعبة للفرض والنفل ولا جهات ومعنى
اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق للاحمر والابيض الا عند من يقول بعموم
المشترك ولا جهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر والعصر لجمعهما في وقت
الاولى والثانية لانه اى الفعل نكرة في سياق الاثبات فلا تعم بل يقع ذلك
الفعل على صفة معينة فيكون في معنى اللفظ المشترك فيتامل في وجوهه فان
ترجح البعض من تلك الوجوه فذاك والا اى وان لم يترجح بل ثبت التساوي
بينهما فالبعض من تلك الوجوه ثابت بفعله والبعض الباقي ثابت بالقياس

حكاية الفعل المثبت لا تعم

عليه

عليه اى على البعض الثابت بفعله نظيره صلى الله عليه وسلم في الكعبة فعال
الشافعي لا تعم فيحمل على النفل لا الفرض احتياطا اذ يلزم استدبار بعض
الكعبة قلنا الفرض يشارك النفل ويساويه في امر الاستقبال والاستدبار
فاذا جاز فيه استدبار البعض جاز في الفرض ايضا قياسا عليه قوله بخلاف
الحكاية مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت لا يعم يعني ان تلك الحكاية لا تعم
بخلاف حكاية الفعل بلفظ ظاهره العموم نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة
للجار فانه يحمل على كل غرر وكل جار خلافا للاكثرين لان العدل الذي لا ينطق
به الكذب لكونه صحابيا العارف بوضع اللفظ وجهة دلالته على المعنى المراد
لا ينقله اى الفعل عاما اى بلفظ ظاهره العموم الا بعد علمه بعمومه فان قيل
يحتمل ان كان خاصا فظن الراوي العموم فحكاه كذلك قلنا الظاهر لا يترك
بمجرد احتمال خلافه والا فلا يصح به الاستدلال لانه لا يخلو عن الاحتمال واعلم
ان بين هذه المسئلة والمسئلة الاولى فرقا ظاهرا وهو انها فيما ليس في ظاهر
اللفظ دليل العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه المسئلة الجمع المذكور
بعلامة الذكور نحو المسلمين وفعلوا يختص بهم اى الذكور الا عند الاختلاط
بالاناث فانهم اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن بعلامة
الذكور اصالة والاناث تبعا بطريق الحقيقة عرفا اما او لا فلغلبة الاستعمال
كما دخل في ادخلوا الباب سجدا نساء بني اسرائيل وفي اهبطوا حوى مع
آدم وابليس فان قيل صحة الاطلاق لا يستدعي كونه حقيقة قلنا الاصل
في الاستعمال هو الحقيقة لا يقال حقيقة في الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولى

من الاشتراك لانا نقول ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفا عند الانفراد فمسلم ولكن الكلام ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلمشاركتهن اياهم في نحو احكام الصوم والصلوة وغيرهما وان وردت بالصيغ المتنازع فيها فان قيل يدخلن بدليل خارجي ولذا لم يدخلن في الجهاد والجمعة ونحوها قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فيما لا يشاركهم يحتاج اليه وذا ادل دليل على التناول لولاه والجمع المذكر بعلامة الاناث نحو المسلمات وفعلن يختص بهن ولا يتناول الذكور اصلا اذ لا وجه للتبعية ههنا ففي قول المستامن امنوني على بني وله الفريقان اي البنون والبنات يتناولهما اي الفريقين الامان لتناول اللفظ اياهما لا في بناتي اي لا يتناولهما الامان في قوله امنوني على بناتي اذ لا وجه للتبعية

بحث المشترك

كما مر لما فرغ من مباحث العام شرع في مباحث المشترك فقال واما المشترك اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه حذف فيه لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما يشترك فيه المعاني فما اي لفظ وضع اي عين للدلالة على معنى لنفسه وضعا كثيرا المراد به ما يقابل الواحد فيشمل الوضعين ايضا لمعنيين فصاعدا فخرج المفرد عاما كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز اذ لا وضع فيه بهذا المعنى بلا نقل من معنى الى آخر سواء كان بينهما مناسبة او لا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود وحكمه التوقف للتأمل ليترجح المعنى المراد من بين المعاني حتى لو لم يترجح بان انسد باب ترجيحه يكون المشترك مجملا لا يتناول المراد به الا ببيان منه المجمل

كاسيا

مطلب في تفصيل عموم المشترك

كما سيأتي ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين او المعاني من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه فصاعدا فقال ولا عموم له خلافا لبعض الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعها كانعم على مولاك وان كانا متضادين نحو رايت الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي طهرت وحاضت بخلاف ثلاثة قروء وافعل في الامر والتهديد والندب والاباحة فقيل يجوز وقيل لا يجوز ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمه الله انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد والمختار انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا في المفرد ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال

المعنيين

يقتضي انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فلو جاز ارادتهما معا
وضعا يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال واما مجازا
فلان استعماله في كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يكون بين المعنيين
علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب
الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله
في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ
في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق واما الجمع المنكر فما وضع وضعا
واحدا خرج به المشترك لكثير غير محصور خرج به الخاص بلا شمول خرج
به العام وحكمه انه يتناول الثلاثة واكثر سواء كان جمع القلة او الكثرة
لانها اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق تحقيقه لا الادنى من الثلاثة لانه
غير ما وضع له اصلا حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بالواحد
والاثنين اذ لا يشملهما لفظ الجمع لما فرغ عن اقسام التقسيم الاول
شرع في اقسام التقسيم الثاني فقال واما الظاهر فما عرف مراده لم يقل
ظهر لئلا يتوهم تعريف الشيء بنفسه وان كان المقصود به المعنى اللغوي
ولم يقل ما وضح لان الوضوح فوق الظهور بسماع صيغته اي بمجرد سماعها
سواء كان مسوقا له اولا كما ان المعتبر في النص كونه مسوقا للمراد
سواء احتمل التخصيص او التأويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص
والتأويل سواء احتمل النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك
فعلى هذا يكون الاقسام متداخلة بحسب الوجود ومتغايرة بحسب المفهوم

واعتبار

(الجمع المنكر) — (اقسام التقسيم الثاني) — (الظاهر)

واعتبار الحيثية هذا على راي المتقدمين واما المتاخرون فالمشهور
بينهم انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى
الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص السوق مع احتمال التأويل او التخصيص
وفي المفسر عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ وفي المحكم عدمه ايضا
وحكمه وجوب العمل بما عرف ولا خلاف فيه انما الخلاف في ايجابه العلم
ايضا فعند البعض لا يوجبه مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه
حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين قلنا لا عبرة باحتمال
لا ينشأ عن الدليل كما في العلوم العادية ولذا قلنا يقينا قيل والحق
ان كلا من الظاهر والنص قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن
وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل اقول ان اراد
الرد على الفريقين بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله
والحق فليس بحق لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما حجتان
بهما يفيد انه كما في الخاص والعام لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها
وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة لكنها بعيدة كما لا يخفى مع احتمال
التأويل ان كان خاصا والتخصيص ان كان عاما والا فلا يكون شيء
من الخاص ظاهرا ومع احتمال النسخ ايضا سواء كان خاصا او عاما
واما النص فما ازداد ظهورا اي ظهور نفس المراد ظهور المراد به على
ظهور الظاهر متعلق بقوله ازداد بمعنى ازدياده بسبب امر من جهة
المتكلم قيل هو سوق الكلام له لان المسوق له اجلى من غيره ولذا

(النص)

رجحت العبارة على الاشارة وفي الكشف انه ليس بشيء لعدم
الفرق في الظهور بين انكحوا الايامى وفانكحوا ما طاب لكم نعم يفيد
قوة للمسوق لهى علة الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة نطقية
سياقية نحو مثنى وثلاث ورباع او سباقية نحو قالوا انما البيع مثل
الربا تدل على معنى زايد على مفهوم الظاهر هو المقصود الاصلي بالسوق
كبيان العدد في الاول لان محط الفايدة هو القيد الزايد والتوقف في الثاني
لكونه جواب قول الكفار انما البيع مثل الربا وردا ولا بان قرينة السوق
تمنع احتمال غير المسوق له فيزداد به المسوق له وضوحا وثانيا ان القرينة
لا تختص بالنطقية ولعلها حالية خاصا كان ذلك النص او عاما قال
شمس الائمة رحمه الله زعم بعض الفقهاء ان اسم النص لا يتناول الا
الخاص وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك نصصت
الدابة اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب باشرته فوقها
ان النص يزداد وضوحا لمعنى من المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر
عاما او خاصا غير مختص بالسبب قال شمس الائمة رحمه الله قال بعضهم النص يكون
مختصا بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر
وليس كذلك عندنا فان العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص الاسباب فيكون
النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان السياق
لاجلها كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا هذا مثال للظاهر والنص
فانه ظاهر في الاطلاق ونص في الفرق بين البيع والربا بالحل والحرمة

لان السوق

لان السوق كان لاجله فانها نزلت ردا على الكفرة في دعواهم المساواة
بين البيع والربا كما قال تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا وحكمه
وجوب العمل بما وضح يقينا مع الاحتمال السابق يعني احتمال التاويل و
التخصيص والنسخ احتمالا غير ناش عن الدليل وقد عرفت انه لا ينافي
القطع واليقين وقد يطلق النص على مطلق اللفظ لاشتماله على زيادة
ايضاح بالنسبة الى الحال ويطلق على لفظ القرآن والحديث لان اكثرهما
نصوص ويحتمل ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة الاجماع والقياس
وهذا اقرب واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص ببيان التفسير
والتقرير فان ما به وضوحا على النص اما ان يكون مسببا عن معنى في الكلام
او في المتكلم والاول بيان التفسير بان كان اللفظ مجملا فلحقه بيان
قطعي الدلالة والثبوت فانسد به باب التاويل اذ لو لم يكن قطعي
الدلالة او الثبوت لانفتح باب التاويل فان المجمل لا يقبله ما لم يتبين
بغير القاطع والثاني بيان التقرير اما بان يكون عاما فلحقه ما انسد به باب
التخصيص او خاصا فلحقه ما انسد به باب التاويل وسببه ارادة المتكلم
لان الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره فلحوق البيان
يقطع ذلك الاحتمال بحيث لا يحتمل متعلق بقوله ازداد الا النسخ دون
التاويل والتخصيص الاول نحو قوله تعالى خلق هلوعا الآية حيث بين بقوله
اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا ونحو الصلوة والزكوة و
امثالها والاول من الثاني نحو قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان

الملائكة جمع عام محتمل للتخصيص فبذكر الكل انسد باب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار تفسيرا والثاني من المعاني نحو طلقي نفسك واحدة فان طلقي خاص يحتمل التاويل بالثلاث فبذكر الواحدة انسد باب التاويل وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه مع احتماله يعني النسخ واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر لعلو عن احتمال النسخ ماخوذ من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الوضوح وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه بلا احتمال لشيء من التاويل والتخصيص والنسخ وهو اي المحكم اما لعينه ان انقطع احتماله اي احتمال النسخ بما يدل على الدوام والتابيد كقوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة او بسبب محل الكلام بان يكون معنى الكلام في نفسه مما لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على صفات الصانع تعالى وتقدس ومنه الاخبار المحققة الصادرة من الشارع واما لغيره ان انقطع احتماله للنسخ بمضي زمان الوحي فعلى هذا كل من الظاهر والنص والمفسر محكم بعد رسول الله عم وقطعية كل متفاوتة بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد وكل ما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقرب واشد فيسقط الادنى في القطعية بالاعلى فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالمحكم عند التعارض متعلق بيسقط مثال تعارض الظاهر مع النص من الكتاب ما قال

ان

ان قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين نص في ان مدة الرضاع حولان وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا ظاهر في ان مدته حولان ونصف لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد فترجح الاولى ومن السنة قوله عم للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها ظاهر في الحلال شرب ابوال الابل لان سوقه لبيان الشفا وقوله عم استنزهوا البول نص في وجوب الاحتراز فهذا راجح ولذا لم يجوز الامام شربه ولو للتداوي ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عم المستحاضة تتوضا لكل صلوة نص يحتمل التاويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عم المستحاضة تتوضا لوقت كل صلوة مفسر فيه فرجح عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل فان ذوي عدل مسوق لمقبولية الشهادة لانها فايدة العدالة ووجوب قبولها منهم بالاجماع فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا المقتضي لعدم القبول من المحدود في القذف وان تاب وعدل محكم في رده اذ لا يحتمل النسخ للتابيد فرجح واعترض بانا لا نم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب وقد خص منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول فلعله للتحمل فقط كشهادة العميان والمحدودين في القذف في النكاح واجيب بان المستشهد به للمفسر ذوي عدل لا غير واحتمال المجاز الذي في الامر والتخصيص الذي في مجرد منكم لا ينافيه والعدالة

يقصد للقبول لا للتحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا لا يكاد يوجد لا سيما
في كلام الشارع لانه ان كان خبرا فمحكم وان كان انشاء فلكل نوع منه محتملات
مجازية وكذا كونه محكما كالنهي في لا تقتلوا فالتحقيق يقتضي ان يكون التمثيل
لهما بتقييد من الكلام لا لمجموعه كالمفعول في اقتلوا المشركين كافة والا فاحتمال
ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا واحتمال الامر للمعاني المجازية باق
فكيف يكون مفسرا اذا انتهيا اي الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط
رتبته بان يكونا متواترين او مشهورين او خبري واحد فلا يرجح نص خبر
الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فانه ظاهر في انها
ناكحة نص في ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عم لا نكاح الا بولي وان كان
نصا في اشتراط الولي النافي لكونها ناكحة لا يقوى على معارضة ذلك
الظاهر وعلى هذا فقس واما الخفي فرع من اقسام الظهور فشرع في اقسام
الخفاء ولما كان من الاقسام متباينة بلا خلاف عرف كلا منهما بحيث
لا يتناول الآخر فقال فما خفي مراده بعارض غير الصيغة فان قيل
ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح مقابلته للظاهر
الذي ظهر المراد منه بنفسها قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو
كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن
مقابلا للظاهر كالسارق فان لفظ السارق خفي في حق الطرار والنباش
لاختصاصهما باسميهما وحكمه اعتقاد حقية المراد من اللفظ الخفي ثم النظر
في ان اختفاءه اي اختفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية لما خفي فيه على ما هو ظاهر

الخفي

فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم فيشمله اللفظ ويثبت في حقه الحكم كالطرار
فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فلم مزية على
السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع
او نقصان لما خفي فيه عما هو ظاهر فيه ذلك المعنى فلا يشمله اللفظ ولا يثبت
الحكم في حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق في معنى السرقة لعدم
المحافظة بالموتى فلا يقطع واما المشكل فما خفي مراده بحيث لا يدرك
ذلك المراد الا بالتامل والنظر سمي به لدخوله في اشكاله وامثاله
وهو قسمان لان ذلك الخفاء اما لغموض في المعنى المراد ودقة فيه نحو وان
كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط
فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع
الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبر بالمعنيين فالحق
الظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى
فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله وان كنتم
جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم
فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا لكنه مشتبه في حق داخل الفم
والانف كالسارق فيكون خفيا قلنا لا نم انه معلوم فانه عبارة عن غسل
جميع ظاهر البدن وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتامل انه هو البشرة
والشعر مع داخل الفم والانف او بدونهما وذلك الخفاء لاستعمال بديعة
لا يطلع على مرادها الا بعد دقة نحو قوارير من فضة اي تكونت منها وهي

المشكل

هذا والاحسن ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة
من الاطهار فانها تحتمل ان يكون من جهة الكيفية بان يجب
الدلك كما ذهب اليه مالك رحمه الله وان يكون من جهة
الكمية بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجه فبعد ما
نظر في التامل و[illegible] ظهر ان المراد هو الثاني
فاذا وضح الاشكال اندفع الاشكال

مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعير القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلت من الفضة مع انها لا يكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة وحكمه اعتقاد حقية المراد ثم الطلب اي النظر في محامله ثم التامل اي التكلف في الفكر ليظهر المراد الداخل في اشكاله وامثاله واما المجمل فما خفي مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يرجى كمن اغترب عن وطنه بحيث كنت انقطع اثره ولهذا سمي مجملا لان الاجمال في اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز عن المتشابه فانه بيانه لا يرجى فان قيل اذا نزل آية لا يعلم معناها بالتامل لا يمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فيرجى فيحكم بكونها مجملا او لا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابها اجيب بانه لا بد ان ينظر فيها هل يتعلق بكيفية العمل ام لا فان كانت من الاول يرجى بيانها قطعا لان العمل بدون البيان محال والا فلا وهو اي المجمل انواع ثلاثة لانه اما ان لا يفهم معناه لغة وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا او فهم ذلك المعنى لكنه لم يرد بل اريد معنى آخر وسببه ابهام المتكلم كالربا والصلوة والزكوة او ذلك المعنى اللغوي متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه اذ لا ترجيح لاحدهما على الآخر كما في المشترك وسببه اما تعدد الوضع او الغفلة عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره تعالى وحكمه اعتقاد حقية المراد والتوقف الى بيان المجمل ما اريد بالمجمل ثم الطلب ثم التامل ان احتاج المجمل اليهما بعد البيان حتى اذا لحقه من الامر بيان شاف

اول

لا يحتاج

لا يحتاج اليهما وهو اي بيان المجمل تفسير ان شفى وافاد القطع بحيث لا يبقى شبهة بعده ولا احتمال كتفسير الصلوة والزكوة وتاويل ان افاد الظن فكان مؤولا ولهذا لا يكفر جاحد هذا الحكم وان سمي فرضا بواسطة استناده الى الكتاب والا اي وان لم يفد البيان الظن ايضا فالاجمال ينقلب الى الاشكال فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب والنظر في المحتملات ثم التامل في استخراج المراد منها فيكون مشكلا ثم اذا استخرج يكون مؤولا كالربوا فانه محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي عم قد بين الحكم في الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فبقي مشكلا فيما وراء الستة ثم لما استخرج المراد وحكم بان العلة هي القدر والجنس صار مؤولا واما المتشابه فما انقطع رجاء معرفة مراده اي للامة اما النبي عم فربما يعلمه باعلام الله تعالى كذا قيل وهو نوعان متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شيء كمقطعات اوائل السور نحو طه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الآخر في التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية او لان الحرف قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من المتشابه بل تكلم بالرمز لتاويل بعض السلف اياها من غير انكار من الباقين والاكثرون على الاول والثاني متشابه المفهوم ان استحال ارادته اي ارادة ذلك المفهوم كالاستواء المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وحكمه اعتقاد حقية المراد والامتناع عن التاويل

مطلقا حكم المتشابه

بهذه طريقة السلف ومذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختيار
الامامين فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان السوال عنه بدعة
فان قيل فعلى هذا لا وجه لعده من اقسام النظم من حيث يعرف به الحكم الشرعي
اذ لا يعرف به حكم اصلا اجيب بان هذا القسم انما ذكر استطرادا لمن
ضرورة انحصار التقسيم اليه فلا يلزم افادة الحكم وقد يجاب بانا لا نسلم
ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر
عنها باليد والوجه والعين مثلا اقول هذا على تقدير صحته لا يتناول بعض
انواع المتشابه فليتامل بناء على لزوم الوقف على الا الله الدال على ان تاويل
المتشابه لا يعلمه غير الله وترجحت هذه القراءة على قراءة الوقف على والراسخون
في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه بوجوه الاول قراءة ابن
مسعود ان تاويله الا عند الله والراسخون في العلم برفع الراسخون الثاني انها
توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون حال من الراسخون فحسب
وذلك غير جايز الثالث ان الله تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل
ومدح الراسخين لقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ
هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه الرابع انه اليق
بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزايغين
عن الطريق والراسخين في العلم فجعل اتباع المتشابه حظ الزايغين لقوله تعالى
واما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء
تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين لقوله تعالى

والراسخون

والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي صدقنا بحقيته سواء علمناه او
لم نعلمه هو من عند الله تعالى الخامس انها توجب ان يكون يقولون كلاما مبتدأ
موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدا اي هم الذين يقولون والحذف خلاف
الاصل واجيب عن الاول اما اجمالا فبانه منقوض بالرسول عم فانه
يعلم المتشابه عندكم صرح به فخر الاسلام في باب تقسيم السنة في حق النبي
عم واما تفصيلا فبان قراءة ابن مسعود لا تدل على وجوب الوقف على
الا الله لجواز ان يكون رفع الراسخون من قبيل الميل مع المعنى كما في قول
الشاعر ومن جوده الفياض للناس لم يدع من المال الا مسحتا او مجلف
على ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل القطعية ولو سلم ذلك لكن
معناه انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه لانه لا يعلمه احد اصلا
لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما في الغيب فان الله تعالى قد خصه بعلمه مع ان
الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه على ان الوقف لا ينافي العطف اذ
القراء اطبقوا على ان الوقف بين التابع والمتبوع جايز اقول لا خير فيما
ذكر اجمالا وتفصيلا اما الاول فلان كلام فخر الاسلام ثمة انما هو على راي
المتاخرين بدليل ما قال في اول كتابه وعندنا لا حظ للراسخين في العلم
من المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله تعالى وان الوقف
على قوله الا الله واجب واما الثاني فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل
عن سواء السبيل لانه خلاف الظاهر ولا ضرورة تدعو اليه مع وجود
قراءة لزوم الوقف ودعوى قطعية تلك الادلة غير مسلم عند الخصم لانها

شبهة في زعمه لا دلايل وحمل معناه على انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب فان الاستثناء في قوله تعالى الا من ارتضى من رسول يدل على التقييد والوقف وان لم يناف العطف فلزومه ينافيه والكلام في لزومه لا فيه وعن الثاني ان ذلك التخصيص جايز حيث لا لبس مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة وعن الثالث انه تعالى ما ذمهم مطلقا بل الذين ابتغوا المتشابه ابتغاء التاويل الفاسد الذي يتلائم هواه ويميل اليه طبعه كالمجسمة مثلا اقول الذي يفهم من ظاهر النظم انه تعالى ذم من يتبع المتشابه ابتغاء التاويل مطلقا كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تاويل ويؤيده ما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية فقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروي عنها ايضا ان النبي عم لم يفسر من القرآن الا آيات علمهن جبرئيل عم فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيه ما لم يتكلفه الرسول عم وعن الرابع بانه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم وعن الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى حذف المبتدا وان جوز اي تاويل المتشابه المتاخرون وهو مذهب الواقفين وائمة التفسير واختيار المعتزلة قالوا الخطاب بما لا يفهم لا يليق بالحكيم

كخطاب

كخطاب من لا يفهم فيه بحث لانه انما لا يليق به اذا قصد به فهم المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا وقالوا ثانيا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك وفيه بحث لانه لو سلم انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لا يلزم منه انتفاؤه مطلقا وهو المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم وكفى به فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويله من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه واجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تاويلهم ورد بان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنه انه كان يقول الراسخون يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة فبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين ورد بان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجايبه ولا ينتهي غرايبه فانى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن هذا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا وفايدة

التنزيل اى تنزيل المتشابه على الراى الاول انما هى ابتلاء الراسخين
هذا جواب عما يرد ان الخطاب بالا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا
فلا يليق بشان الحكيم تعالى وتوضيحه ان فايدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء
فان الراسخ فى العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب
من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب
من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم شيئا فللراسخ فى العلم
نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم
النوعين بلوى لان البلوى فى ترك المحبوب اكثر من البلوى فى تحصيل
غير المراد واعمهما جدوى لانه اشق وثوابه اكثر ثم لما فرغ عن اقسام
التقسيم الثانى شرع فى التقسيم الثالث فقال واما الحقيقة وهى اما فعيل
بمعنى فاعل من حق الشئ اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشئ
اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة فى موضعها الاصلى والتاء
على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفتاح للتانيث
لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوى
المذكر والمؤنث فى فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه
لا مطلقا فهى اى لفظ استعمل فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل
الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل
فيما اى معنى وضع ذلك اللفظ له اى لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين
اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين

من جهة واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية
والعرفية كالصلوة والاسد والكلمة والدابة فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع
بشئ من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة حتى انه تعتبر
فى الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهى الحقيقة
على الاطلاق والا فهى حقيقة مقيدة بالجهة التى بها كان الوضع وان كان
مجازا بجهة اخرى كالصلوة فى الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز
قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فى غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد
يكون مقيدا بالجهة التى بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة فى الاركان
المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد
قد يكون حقيقة ومجازا لكن بجهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة
واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة فى الفرس من جهة اللغة ويدخل
فيه اى فى تعريف الحقيقة المرتجل وهى ما استعمل فى غير ما وضع له استعمالا صحيحا
بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا
فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب التنقيح من قسم المستعمل
فى غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول ويدخل فيه المنقول وهو ما غلب
فى غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع
له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما تحصل من جهته فيقال منقول
شرعى وعرفى واصطلاحى ولا يقال منقول لغوى لان اللغة اصل والنقل
طار عليه وحكمها اى حكم الحقيقة ثبوته اى ثبوت ما وضع له مطلقا اى

سواء كانت عاما او خاصا امرا او نهيا وحكمها ايضا امتناع نفيها
اي الحقيقة المراد المعنى الحقيقي عنه اي عما وضعت له فلا يقال للاب
انه ليس باب ويقال للجد انه ليس باب فان قلت فما وجه قوله تعالى
في حق يوسف عم حكاية ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم قلت المراد
بامتناع النفي الامتناع حقيقة والنفي في الآية بطريق الادعاء والمبالغة
لا الحقيقة وحكمها ايضا رجحانها على المجاز لاستغنائها عن القرينة الحاجة
واحتياج المجاز اليها وان رجح المجاز على المشترك اعلم ان اللفظ
اذا دار بين ان يكون مجازا ومشتركا نحو النكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة
في الوطي مجازا في العقد وانه مشترك بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك
يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه
وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فالالحاق
الحاق الفرد بالاعم الاغلب واما المجاز وهو مفعل من جاز المكان
يجوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت في غير ما وضعت له تعدت
موضعها الاصلي فهو اي لفظ مستعمل في غير ما وضع له ولا بد ههنا وفي
تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحيثية وان حذف من اللفظ لوضوحه
خصوصا عند تعلق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ
مستعمل فيما وضع له من حيث انه ما وضع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما
وضع له من حيث انه غير ما وضع له وح لا ينتقض تعريف كل منهما بالآخر
لان استعمال لفظ الصلوة مثلا في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه

موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير موضوع له وكذا
استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه
من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير
الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لذوات الاربع بخصوصها ولا
يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض
وهو بنفس الموضوع له لغة لعلاقة بينهما اي لاتصال بين المعنى المستعمل
فيه والمعنى الموضوع له ويعتبر السماع في نوعها لا شخصها اختلف في انه
هل يلزم في آحاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللسان ام يكفي
نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات
الغريبة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللسان انما هو من طرق البلاغة
ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق وتمسك المخالف بانه لو كان
التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة
وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية واللازم باطل بالاتفاق
واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي
ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزء من
المقتضي وهي اي العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة في ثمانية لان المجاز
الذي نحن فيه اما استعارة او مرسل لان العلاقة فيه اما المشابهة حقيقة
كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع او اعتبارا بان ينزل التقابل منزلة
التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او

او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة
على جزائها وما اشبه ذلك واما غير المتشابهتين فاما ان يكون المعنى
الحقيقي حاصلا بالفعل ولو في نظر المتكلم للمعنى المجازي في بعض الازمان ام لا
اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي
وان لم يتقدم على زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة فهي الكون عليه و
ان تاخر عنه فهي الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في
جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثلا
اليتامى في قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم مجاز وقت الايتاء لانه وقت
البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر وكذا القتيل في قتلت
قتيلا والخمر في عصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار
قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما ولا تشرب
العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما عند التخليف وخمرا عند المصير
وعلى الثاني ان كان حاصلا بالقوة فهي الاستعداد والا فان لم يكن بينهما
لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما وان كان فاما ان يكون
احدهما حالا في الاخر اي حاصلا فيه سواء كان كحصول الوصف في الجوهر
او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة وذلك مثل
استعمال اليد في القدرة نحو يد الله وعكسه نحو قدرة طولى ويدخل فيه
استعمال الغائط الموضوع للمكان المطمئن في الفضلات او بحلولهما في محل
واحد كاستعمال الحياة في الايمان القائمين بالشخص او بحلولهما في محلين

متقاربين كاستعمال رضى الله في رضى رسوله او حلولهما في حيزين متقاربين
كاستعمال البيت في حرمه بدليل قوله تعالى فيه مقام ابراهيم فهي الحلول
المتناول للاقسام المذكورة واما ان يكون احدهما جزءا للاخر كاستعمال
الركوع في الصلوة واليد فيما وراء الرسغ او في حكمه فيدخل فيه استعمال
المطلق في المقيد كما في صور حمل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال المرسن
في الانف والمشفر في شفة الانسان فهي الجزئية والكلية واكتفى بالجزئية
للتضايف بينهما واما ان يكون احدهما سببا للاخر والاخر مسببا عنه
اما بجهة الفاعلية كاستعمال النبات في الغيث وعكسه ومن السببية
استعمال الدم في الدية والمسببية استعمال الموت في المرض والجرح
والضرب المهلكة واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر في العنب والعهد
في الوفاء ومنه قوله تعالى انهم لا ايمان لهم فهي السببية والمسببية واما
ان يكون احدهما شرطا للاخر والاخر مشروطا به كاستعمال الايمان في العلم
والمصدر في الفاعل والمفعول كالعلم في العالم والمعلوم او كونه آلة له
كاستعمال لسان الصدق في الذكر الحسن في قوله تعالى واجعل لي لسان
صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا فهي الشرطية الشاملة للآلية واعلم
ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات مثل اطلاق المشفر
على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان
يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق واطلاق
الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون للاول اليه وعلى

هذا فقس لغويا كان المجاز او شرعيا يعني كما يجوز المجاز في الاستعارة اللغوية
اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك يجوز في الاستعارة الشرعية
اذا وجد بين معانيها نوع من تلك العلاقات بحسب الشرع بان يكون الطرفان
شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى
الآخر وذلك لما ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع
في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع
وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي
بالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع لان المتشابهة اتفاق الكيفية
والصفة كالهبة والبيع اى كاستعمال اللفظين الدالين عليهما في النكاح
فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة
سبب لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا
فينعقد عندنا نكاح غير الرسول كنكاحه بلفظ الهبة اذا كانت المنكوحة
حرة حتى لو كانت امة يثبت الهبة وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد الا
بلفظ النكاح او التزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح
مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن الزنا وتحصيل
الاحصان واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر ووجوب النفقة والمهر
وحرمة المصاهرة وجريان التوارث ولفظ النكاح والتزويج واف
بالدلالة على هذه المقاصد لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام
بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه الاتحاد دون غيرهما قلنا عن الاول

خلوص

خلوص المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عم في غاية البعد فالمراد
اما الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافي صحة العقد
في حق غيره مع وجوب المهر او خلوصها له واختصاصها به عم اذ لا تحل
ازواج النبي عم لاحد غيره كما قال تعالى وازواجه امهاتهم وعن الثاني
انا لا نم ان شرعه لتلك المصالح بل للملك له عليها وانما هي ثمرات تترتب
على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون الطلاق بيده
لان مزيل الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك
لغة فلان يصح بما يدل عليه اولى فان قيل فينبغي ان لا يصح النكاح
بهما لعدم دلالتهما على الملك قلنا انما صح بهما لانهما صارا بمنزلة العلم
لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك واما البيع فانه مثل الهبة
في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب
بالنكاح واعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب في المجاز باعتبار
السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل كنفسه حتى يراد
بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر وغيره واما اذا وجب ذلك
فلا يصح ههنا الا اعتبار الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على
الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور وهو في احدهما اقوى واعرف كالاسد
على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع
لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا حكم الطلاق
والعتاق كما سيأتي ثم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين جاز المجاز

يعني ان من قال ان ملكت عبدا فهو حر فشراه متفرقا بحيث لم يجتمع الكل في ملكه بان اشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر ولم ينو شيئا لا يعتق عليه هذا النصف لعدم تحقق الشرط الذي هو ملك جميع العبد فانه باشتراء النصف الآخر بعد بيع النصف الاول لا يوصف بكونه مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع الآن فقال عنيت بالملك الشراء على طريق اطلاق اسم المسبب على السبب فيعتق وهذا بناء على ان اطلاق المشتق كاسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة على موصوف حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف لا يكون الا بطريق الحقيقة واما بعد زوال المشتق منه فبطريق المجاز اللغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز بالغلبة حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل لانه غلب في المعنى المجازي اعني فيمن قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار منقولا عرفيا ولا كذا لفظ المالك فلا يطلق عرفا على الموصوف بعد زوال الملك

منها اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كلا منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا كالسبب والمسبب المقصود به فان السبب اصل من جهة احتياج المسبب اليه وابتنائه عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعلية الفاعل ومتقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية فيجوز استعمال احدهما في الآخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عنيت الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا ونحو الكل والجزء المستلزم ذلك الجزء له اي للكل فان الكل اصل يبتنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل متوقف على فهمه والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل فان قيل لما توقف

فهم

فهم الكل على فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل لا حاجة الى قوله المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد لان المجموع الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء قلنا هو مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان ونحو المحل والحال المقصود به اي بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال اصل من جهة كونه المقصود اليه الاول نحو فليدع نادية اي اهل مجلسه الحال فيه والثاني نحو واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة التي تحل فيها الرحمة والا اي وان لم يكن الاصالة والفرعية من الطرفين بل طرف واحد فلا يجوز التجوز الا من طرف الاصل كما في السبب المحض وهو ما يفضي الى المسبب ولا يكون شرعية لاجله كتمليك الرقبة فان شرعيته ليست

لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك المتعة كما في العبد
والاخت من الرضاع والامة الغير الكتابية ومثل هذا السبب يطلق
على المسبب بدون العكس لانتفاء شرط الانعكاس فيقع الطلاق
بلفظ العتق بلا عكس فان الاعتاق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق
لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه لانها تفضي اليها
وليست هي مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق فان قيل
المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي وازالة
الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق لما سيأتي انه اثبات
القوة الشرعية قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه
نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل
هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات
ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قال الشافعي يقع العكس ايضا
اي كما يقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق المسبب على السبب بل بطريق
الاستعارة لوجود وصف مشترك بينهما اذ كل منهما اي من الطلاق
والعتاق اسقاط بني على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثبات
كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق
والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية
ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ
قلنا في جوابه ازالة الملك التي هي الاعتاق اقوى من ازالة القيد التي

هي

هي الطلاق فلا تكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد فلا
وجه للاستعارة اي لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار
له يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا ليس كذلك فلا تجري
الاستعارة من الطرفين واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة
قد تكون مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس
وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله اياه
وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما شرط في بعض اقسام التشبيه
على ما تقرر في علم البيان اقول قد تقرر في ذلك العلم ان الجامع في
المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح في
الاستعارة المصرح بها التحقيقية هي اذا وجدت وصفا مشتركا
بين ملزومين مختلفين في الحقيقة هو في احدهما اقوى منه في الآخر
وانت تريد الحاق الاضعف بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعي
ان ملزوم الاضعف من جنس ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه واورد
هذا المعترض على قول صاحب التلخيص ان الجامع اما داخل في مفهوم
الطرفين ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وفرد
الماهية لا يختلف بالشدة والضعف ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع
الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية ووجه الشبه انما جعل داخلا
في مفهوم الطرفين لا في الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون ماهية
حقيقية وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها قابل للشدة والضعف فيصح

فيصح

كون الجامع داخلا في المفهوم مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى
نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض
اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة والمقرر في علم البيان
كما يشهد به الكتب انما هو حال التشبيه لا الاستعارة وكذا ينعقد
بناء على الاصل المذكور اجارة الحر بلفظ البيع حتى لو قال بعت نفسي
منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود
يفسد العقد فلو قال بعت منك عبدي بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد
بيعا وان ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه فان سمي ينعقد
اجارة كذا في الاسرار بلا عكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة
وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فيصح المجاز من طرف السبب الى المسبب
ولما ورد ان اطلاق البيع وارادة الاجارة ينبغي ان يجوز عقد الاجارة
بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد
ان يدفعه فقال وعدم انعقادها اي الاجارة في صورة اضافته اي
اضافة العقد الى المنفعة ليست لفساد المجاز بل لانها اي المنفعة
لا تصلح محلا لها اي لاضافة العقد اليها لكونها معدومة وحكمه اي المجاز
ثبوت ما اريد به من المعنى خاصا كان المجاز او عاما دخل فيه اي في
ذلك العام المعنى الحقيقي نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك
والعارية والاجارة او لا نحو لا تبيعوا الصاع بالصاعين فان المراد
به ما يحل فيه وهو لا يتناول المعيار المخصوص اعلم انه لما لم يتصور من

نزاع

نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا ولم يوجد القول بعدم
عموم المجاز في كتب الشافعية كما ذكره في التلويح ثم انه تعرض لذلك المبحث
وحكمه ايضا جواز نفيه اي المجاز عن المسمى وهو المعنى المجازي حيث يقال
للجد ليس باب كما يقال للرجل ليس بأسد وخلفيتها اي المجاز للحقيقة اعلم
ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا
في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فقال ابو حنيفة رح في حق التكلم
لا الحكم لانهما اي الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فلا بد ان يراعى في حق
الخلفية ايضا هذا الوصف فيكفي صحتها اي الحقيقة لفظا اي من حيث العربية
سواء صح معناها او لا ولا بد من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالوصف
ليتحقق خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يتحقق خلفه ولا يصح الحكم
اصلا كما في اليمين الغموس حيث لم يجب الكفارة وقالا اي الامامان يخلف
المجاز الحقيقة في حق الحكم لانه اي الحكم هو المقصود باللفظ فلا بد ان يكون
هو المعتبر دون الوسيلة اليه فيشترط صحتها حكما ليتحقق خلفها بسبب امتناعها
العارضي قلنا في الجواب عن قولهما التجوز الذي هو التصرف اللفظي لا
يتوقف على صحة الحكم واحتماله كالاستثناء فانه لما كان تصرفا لفظيا
لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا
تسعمائة وتسعة وتسعين انه يقع واحدة ذكره في المنتقى وايجاب ما زاد
على الثلاث باطل حكما وان صح تكلما والاستثناء تصرف في التكلم بالمنع
عن الدخول لا في الحكم والا لزم التناقض فيصح فكذا التجوز لما كان تصرفا في التكلم

صح لاثبات المعنى المجازى وان لم يصح المعنى الحقيقى فقول المولى للاكبر
اى لعبده الاكبر سنا منه هذا ابنى مراد به البنوة اصلُ وهذا ابنى مرادا
به الحرية خلفٌ والاصل صحيح بحسب العربية غير صحيح بعارض الكبر فيراد
به لازم البنوة وهو الحرية من حين الملك فبالضرورة يجعل ذلك القول
من المولى اقرارا بالحرية من حين الملك ولا استحالة فيه انما المستحيل
ثبوت البنوة حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا ويعتق العبد
العبد عنده اى عند ابى حنيفة قضا من غير نية لكونه متعينا وعندهما
الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل
ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقرارا ولا يعتق العبد عندهما اعلم ان ثبوت
العتق عند ابى حنيفة طريقين الاول الاستعارة كما ذهب اليه بعض
علماء البيان بان يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما فى لازم
مشهور هو الحرية من حين الملك وهو الابن اقوى واشهر الثانى اطلاق
السبب على المسبب فان البنوة من اسباب العتق فمن شرط السببية ان
يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه تمسك بالطريق الاول
ومن اكتفى بالجنسية تمسك بالثانى بخلاف قول المولى لعبده يا ابنى حيث
لا يقع العتق به لانه اى النداء لاستحضار المنادى بصورة الاسم
لا بمعناه واذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يصح الاستعارة لتصحيح المعنى لان
تصحيح غير المطلوب اشتغال بما لا يعنى هكذا يجب ان يعلم هذا المقام ووقوعه
اى وقوع العتق بيا حر ويا مولاى مع وجود النداء هنا ايضا لكونه

فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب
انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد
عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا فالعتق
يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة
فالعتق قضاء لازم على كل تقدير تلويح

اى كون كل واحد من هذين اللفظين صريحا فيه اى فى الاعتاق
اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا اشتراك ولا قرينه صارفة واما الثانى
فلان لفظ المولى وان كان مشتركا احد معانيه المعتق لكن فى العبد
لا يليق الا هذا المعنى فيعتق لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة
حكمه حكم الصريح ولذا اى ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق امتنع
المجاز اذا امكنت الحقيقة لان شان الخلف ان لا يزاحم ولا ينازعه
واذا تعذرت الحقيقة بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقى الا بمشقة
كاكل النخلة او هجرت بان تركه الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع
القدم وقيل المتعذرة ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجورة قد ثبت
به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز عادة او شرعا فان المهجور شرعا كالمهجور
عادة صير اليه اى الى المجاز لعدم المزاحمة اما المتعذرة فكان يقول
والله لا اكل من هذه النخلة والكرم والقدر فانه يقع على ما يتخذ منه بخلاف
ما اذا قال لا اكل من هذه الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة
غير متعذرة فلا يصار اليه واما المهجورة عادة فكان يقول لا اضع قدمى
فى دار فلان فان حقيقته اللغوية اعنى وضع القدم مع الدخول او بدونه
مهجورة عادة حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان بل المراد
معناه المجازى وهو الدخول حافيا او منتعلا او راكبا واما المهجورة شرعا
فكالتوكيل بالخصومة حيث لا يراد حقيقته للجدال والنزاع اذ لا اذن
له فى الشرع بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال

المستند في المطلق او الكل في الجزء فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة
العدول الى المجازات القريبة كالبحث والمدافعة لا الى ابعد كالاقرار
قلت المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة
وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال بموجبها فهو عين الجواب والخصومة
لم يجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما
هو الواجب لا اذا تعارف المجاز غلب في التعامل عند بعض مشايخ
بلخ وفي التفاهم عند مشايخ العراق واستعملت الحقيقة في الجملة خلافا
لهما اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان
لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال
الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة ولا ضرورة
وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجورة
فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة
لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض كذا في شرح
الجامع البرهاني واختار صاحب التنقيح وهو شيء يترجح المجاز المتعارف عندهما
اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف
مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز
لعموم حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه
الحقيقي اولى وقد يتعذران معا اي الحقيقة والمجاز والمراد معناهما اذا كان الحكم
ممتنعا فان وضع الكلام لافادة المرام فاذا تعذر اثبات الموضوع له يجعل

كناية

كناية او مجازا تصحيحا له فاذا تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة كقوله
لامرأته هذه بنتي حتى لا تطلق مطلقا سواء كانت اكبر سنا منه او اصغر
معروفة النسب او مجهولته اما تعذر المعنى الحقيقي وهو النسب في الاول
فظاهر واما في الثاني فلان النسب لا يجوز ان يثبت مطلقا بان يثبت منه وينتفي
ممن اشتهر منه لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير
ولا في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه لان
الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت
بتكذيب الشارع اولى لان تكذيبه اولى من تكذيب نفسه واما في الثالث
فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع
عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا
الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او الرد هذا هو
المذكور في الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع المسئلة
في المعروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر المعنى المجازي وهو
الحرمة فلانه ان تثبت فاما ان تكون الحرمة التي هي من لوازم البنتية او التي
تنفي الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه مناف للنكاح فالزوج لا يملك
اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس من لوازم هذا الكلام بل من
منافياته فلا يصح استعماله فيه والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح
اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ بخلاف العتق
بقوله هذا ابني للاكبر والمعروف النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت

عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة وتثبت
به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراؤه وبنيته باثبات
العتق القاطع للملك متصور فيه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني
مجازا فيه اقول ينبغي ان لا يتعذر المجاز عند من يكتفي بالمجاز باعتبار
السببية كون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي مرادين بلفظ واحد
لا نزاع في جواز استعمال اللازم في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده
كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول
ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ في
هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وانما النزاع فيما اشير اليه في المتن
وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي
والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول لا تقتل الاسد
وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر
من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا
الاستعمال مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ
موضوع للمعنى المجازي بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك
فمن جوز ذلك جوز هذا كالشافعي رحمه الله ومن لا فلا وان امتناعه
انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به والقوم
يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لا حاجة الى ايرادها وردها
فلا يراد المس باليد وغير الخمر اورد للاصل المذكور فرعين لانه اما ان يتحقق

[illegible]

مطلب الجمع بين الحقيقة والمجاز

مطلب الجمع بين الحقيقة والمجاز فرع استعمال المشترك في معنييه

ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء
حيث اريد بها الوطء مجازا حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد واما
ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر في قوله عم من شرب
الخمر فاجلدوه حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة
المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر
من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس
الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما تخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع
بطريق عموم المجاز قلنا لانه لا يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة
المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث ثم لما كان مسائل
يتراءى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اوردها ودفعها فقال واذا قال
حالف لا اضع قدمي في دار فلان انما وقع اي لفظ لا اضع قدمي على الدخول
حافيا الذي هو من معناه الحقيقي والدخول منتعلا وماشيا وراكبا
الذي هو من معناه المجازي وانما وقع لفظ في دار فلان على الملك الذي
هو معناه الحقيقي وعلى الاجارة والعارية اللتين هي معناه المجازي بعموم
المجاز اي انما وقع بطريق ارادة معنى مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي
ايضا لا بطريق الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة وهو اي المعنى
المجازي العام في الصورة الاولى الدخول مطلقا بدلالة العرف فكانه
قال ادخل فيحنث كيف دخل وذلك المعنى في الصورة الثانية نسبة
السكنى لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا بدلالة العادة وهي ان الدار

لاتعادي ولاتهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة
وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له اذ يمكن من السكنى
فيها فيحنث بالدخول فيها سواء سكن فيها المالك او غيره لقيام دليل
السكنى التقديري كذا في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان
غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير وكذا اذا قال
عبدي كذا يوم يقدم فلان انما تعلق العتق بالقدوم ليلا ونهارا لان اليوم
في مثله اي مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول الليل
بل بمعنى الوقت مطلقا كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي
عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد
فللنهار وبغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا
عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان
الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره
يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم
جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ضرورة
فيصح حمله على حقيقته وهو النهار والا فلا لان الممتد لا يكون معيارا لغير
فلا يصح حمله على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر امتداده
عرفا سواء كان من الليل او النهار وكذا اذا قال لله علي كذا ونوى اليمين
والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي
النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه

او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع
يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما اشار بقوله ونوى اليمين اي
مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس
يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب
الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة
على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه
المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فلو جوز الجمع
بينهما لزم ظاهرا تجويز الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه
بقوله انما لزم النذر واليمين لانه اي هذا القول نذر بصيغته لكونها
موضوعة لذلك يمين لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل بموجبه ومؤداه لان النذر
ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم
ضده الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب
المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
اي شرع تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي عم مارية او العسل على نفسه
يمينا وههنا بحثان الاول ان اليمين اذا كان موجبه ثبت وان لم ينو
كما في شراء القريب يعتق عليه وان لم ينو والا يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز الثاني ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة
وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم ليس الا
بيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز اجيب عن الاول بوجهين

الاول انه لما استعملت الصيغة فی محل آخر خرجت اليمين عن ان تكون مرادة
فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية والثانی ان تحريم ترك المنذور
يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد
لان الشارع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع
جعله اعتاقا قصدا او لم يقصد واجيب على الثانی بانه انما يرد لو كان المراد
بهذا الكلام معناه الحقيقی وهذا ايجاب المباح والمعنى المجازی وهو تحريم
المباح وهو ممنوع بل ظاهر عبارات السلف يشير الى ان ليس المراد منه تمييز
ايجاب المباح لكن لصلاحيته ان يكون يمينا عند النية فلا يكون الا نذرا
نظرا الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب كالهبة بشرط العوض
هبة باعتبار الصيغة حتى يراعى فيه شرايط الهبة بيع باعتبار المعنى
حتى يراعى فيه احكام البيع وكالاقالة فانه فسخ نظرا الى اللفظ وبيع
نظرا الى المعنى حتى يراعى فيها احكامها فكذلك ههنا يراعى احكامهما
حتى لو لم يصم وجب عليه القضا باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين
سلمنا انهما مرادان لكن لا نسلم انه من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل
من قبيل الكناية وهو لا ينافی ارادة الحقيقة ولا يفهم معناها الا بالارادة
والممنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقی والمجازی لا الحقيقی والمكنى عنه فان
قيل الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى اجيب بالمنع كيف وقد قال
العلامة النسفی فی الكافی فيمن قال لله على المشی الى بيت الله يجب الحج ماشيا
بطريق الكناية لان هذه العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا

وعرفا ثم قال ولا فرق بين ان يكون الناذر فی الكعبة او خارجها لان هذا
اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد النسكين
لا يكون بلا مشی فكان عن لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم
كناية ثم شرط صحته ای المجاز قرينة تمنعها ای الحقيقة والمراد المعنى الحقيقی
وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند
ائمة الاصول وان جعلت داخلة فی مفهوم المجاز على رای علماء البيان
حسا نحو لا ياكل من هذه النخلة او عقلا نحو واستفزز من استطعت منهم
فان العقل يدرك ان الحكيم لا يريد ظاهره او عادة كما فی يمين الفور فان
المراة اذا ارادت الخروج فقال الزوج اذا خرجت فانت طالق يحمل على
الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقی للخروج مطلقا او شرعا كما فی التوكيل
بالخصومة وقد سبق ومرّ ای القرينة بهذا التقسيم للقرينة بوجه آخر
اما خارجة عن المتكلم والكلام ای لا يكون امرا فی المتكلم وصفة له ولا من جنس
الكلام كدلالة الحال فی يمين الفور فانها ليست صفة للمتكلم ولا من جنس
الكلام او امر فی المتكلم كقوله واستفزز ای حرك من استطعت منهم بوسوسك
ودعائك الى الشر فان كون الآمر تعالى وتقدس حكيما يدل على انه لا يامر ابليس
باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه عن ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الاغواء
يقتضی تمكين المامور من الفعل وقدرته عليه وامر فی الكلام فاما ذلك الامر
زيادة معناه ای معنى ذلك الكلام فی بعض الافراد فان بعض الافراد قد
يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بزيادة ليست فی الباقی

كما اذا حلف لا ياكل فاكهة لا يقع على الزيادة خصوصية فيه او نقصانه
اى نقصان معنى ذلك الكلام فيه اى فى بعض الافراد فان بعض الافراد
قد يكون اولى ايضا بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بنقصان ليس
فى الباقى كما اذا قال كل مملوك لى كذا حيث لا يقع على المكاتب فان الملك
فيه ناقص واما محل الكلام اى مضمونه وفحواه عطف على قوله فاما زيادة
معناه كقوله عم الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطاء والنسيان فان
مضمون هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل
بلا نية والخطاء والنسيان يقعان عنا والنبى معصوم عن الكذب
بل المراد والله اعلم حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان من قبيل قوله تعالى
واسال القرية والحكم وما فى معناه كالاثم واللازم مشترك لفظا بين
ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى النية والاثم فى
الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة و
الاساءة ونحو ذلك وما يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال وانواعها
على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هى علامات محضة كما تقرر فى موضعه
فاطلاق الحكم وما فى معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة ولا معنى
للاشتراك اللفظى الا ذلك فاذن لا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعى فلان مثل هذا المجاز عنده
من قبيل المقتضى ولا عموم له بالاتفاق صرح به فى الاحكام وغيره بل يجب
حمله على احدهما فحمله الشافعى على الثانى لوجهين الاول انه اقرب الى

موافقة دلالة اللفظ على النفى لانه اذا قال لا صلوة ولا صوم الا بكذا فقد
دل على نفى اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى صفاته بدلالة الالتزام فلما
تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تعليلا لمخالفة الدليل
الثانى انه اذا كان اللفظ قد دل على نفى العمل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ على
حقيقته حمله على اقرب المجازات الشبيهة به ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذى
ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذى تنفى
عنه احد الامرين دون الآخر له فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة رحمه الله
على الاول لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا فالى الاحكام المبنية
الى الفهم من نفى كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفى فايدته وجدوه ولا فايدة
اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثانى
لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف
الصحة فانها قد يكون بدون النية كالبيع والنكاح فان قيل هذا مشترك
الالتزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب قلنا
لا حاجة اليه بعد ان يراد به ثواب الاعمال بالنيات بخلاف ارادتهم جواز
الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر فى الحديث
الثانى وما فى معناه مشترك بين المواخذة الاخروية والعقوبة الدنيوية فلا يجوز
ارادتهما جميعا لما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثانى والا لزم العموم
فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية فى الوضوء وبالثانى
على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خطاء

كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله فهكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى تتخلص من الشبه
والاوهام قيل ومن هذا القبيل مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
اي كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخنزير
فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على
انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة
الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات والصحيح الذي عليه
المحققون انه حقيقة لان الحرام نوعان نوع يكون منشا حرمته عين ذلك المحل
كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه ونوع يكون منشاء الحرمة
غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه
ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكل مالكه
او باذن لغيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من
ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى
ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار
فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى
كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه
بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن
صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون
على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان
الميتة منشا الحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام باحد

الاعتبارين

٩٥

الاعتبارين ثم الحقيقة لما كانت اصلا لا يعدل عنه الا لداع اراد ان يبين
فقال الداعي اليه اي الى المجاز اما لفظي وهو اختصاص لفظه بالعذوبة
فان لفظ الحقيقة قد يكون وحشيا ينفر الطبع عنه كلفظ الخنفقيق
مثلا ولفظ المجاز وهو الداهية عذب لا تنافر فيه او الوزن عطف
على العذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام
موزونا بخلاف لفظ المجاز او المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة
والتجنيس والترصيع وغير ذلك فان كلا منها قد يتاتى بالمجاز دون
الحقيقة واما معنوي وهو اختصاص معناه بالتعظيم كاستعارة لفظ
ابي حنيفة لرجل عالم او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير
للجاهل او الترغيب كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات لترغيب
السامع او التنفير كاستعارة السم لبعض المطعومات لتنفير السامع
او زيادة البيان فان قولك رايت اسدا ابين في الدلالة على الشجاعة
من قولك رايت شجاعا لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي
المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز قد يكون
دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام
كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيحصل لذة تخييلية
وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام
المراد المراد وهو الخاصية والمزية التي تفاد بالكلام ككيفية افادته بتراكيب
مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح والخفاء في انه لا يمكن بالدلالات

مباحث بعض الحروف والظروف

الوضعية والالفاظ المعينة لتساويها عند العلم بالوضع وعدمها
عند عدمه وانما يكون بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف
مراتب اللزوم في الوضوح واذا قصد مطابقة تمام المراد تاديته المعنى بالعبارات
المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز لسر ذلك تذنيب
قد جرت العادة بالبحث عن بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة
والمجاز لدلالتها على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز لتوقف شطر من
المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف
بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين
الحقيقة والمجاز او اطلاق للحرف على مطلق الكلمة من حروف المعاني الحروف
العاطفة سميت بها لان وضعها لمعان يتميز بها عن حروف المباني التي بنيت
الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام
او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني قالوا الواو لمطلق

الواو

الجمع اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو
او في الحكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد بلا دلالة
على مقارنة اي اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه في الزمان كما نقل
عن مالك ونسب الى الامامين ولا دلالة على ترتيب اي تاخر ما بعدها
عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله
واستدلوا على ذلك بوجوه اختير ههنا اثنان منها واشير الى الاول
بقوله للنقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه

سيبويه

سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه واشير الى الثاني بقوله وللاستعمال في
موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب
او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب والمقارنة
حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة
عندهما استدلالا بوقوع الثلاث عندهما في قوله لغير الموطوءة ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال فوقوع الثلاث
عندهما اذا قيل لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
ليس لدلالته على المقارنة بل لان زمانه اي زمان وقوع الطلاق هو زمان
وجود الشرط ولا تفريق في ذلك الزمان وانما التفريق في ازمنة التعليق
لا في ازمنة التطليق حتى يتعدد الطلاق بتعدد ازمنة التطليق فان الترتيب
انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا كما اذا كرر الشرطية بان يقال
لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الشرط يقع
الثلاث اتفاقا فكذا ههنا او قدم الاجزية بان يقال لغير الموطوءة انت
طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار حيث يقع الثلاث اتفاقا لانه اذا
قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة ولما ذهب بعضهم
الى انه للترتيب عند ابي حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده في الصورة
المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال ووقوع الواحدة عنده في الصورة
المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل لان الوقوع اي وقوع الاجزية انما
هو على التعاقب دون الاجتماع كالتعليق فانه ايضا على التعاقب وذلك

لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها
فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة
الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعد تمام
اذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع
كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوع الشرط
وفي المنجز تبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل فكذا المعلق
اذا وقع بخلاف صورة التكرار التي اوردناها مبتنيا عليها فان كل واحد
من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة الآخر في هذه الصورة واما في
محل النزاع متعلق الكل بواسطة الاول والثالث بواسطة الثاني
كما عرفت فافترقا وبخلاف صورة التقديم ايضا فان الكل يتعلق بالشرط
دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر
فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم تعاقب في الوقوع وهي اي الواو
اذا دخلت بين الشيئين فاما ان يتعلق المعطوف بشيء مثل ان يقع
خبر المبتدا او جزاء الشرط او صفة لموصوف او نحو ذلك تفيد الواو
للجمع بينهما في ذلك التعليق نحو قوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق
بعد قوله و كلما خلعت بطلاقك فانت طالق بين واحدة ولذا تقع
طلقة واحدة اتفاقا لا لتكرار الشرط ليكون حلفين فتقع ثنتان بتقيض
كلما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه تقع بواحدة
وان دخلتهما او لم يتعلق المعطوف عليه بشيء فتفيد الواو للجمع بين ذلك

الشيئين في الحصول اي حصول مضمونهما في الواقع فقط بلا اعتبار
خصوصية الاول في الثاني او العكس وانما افاد ذلك اذ لولاه لاحتمل
الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت
الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلتهما واما الزيادة على ذلك
من اعتبار بعض قيود الاول في الثاني او بالعكس فمن القرائن ولا تدل عليها
الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق انما تطلق
الثانية واحدة لانه لو قصد الثلاث لم يذكر طالق الثاني وعلى هذا فقس
وتستعار الواو للحال لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين
الحال وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج
كما في قوله ادّ الي الفا وانت حر فلا يعتق قبل الاداء لان الواو للحال اذ لا وجه
للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية
وبينهما كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط
فتتعلق الحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق
يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الي
الفا فانت حر فان قيل ما ذكر عكس ما تقتضيه ذلك الكلام فان الواو
لما دخلت في انت حر اقتضت ان يكون الحرية شرطا للاداء فيكون
سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا
بل يقع الحرية في الحال قلنا اولا انه من باب القلب والتقدير كن
حرا وانت مؤد الي الفا وانما حمل عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل

فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم
تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح الحمل فظاهر ولم يمكن الحمل
بالعطف ايضا حمل على القلب الذي هو شعبة من البلاغة وثانيا
ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت
حكمه فمعنى الكلام اد الي الفا تتحرر فيكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة

الفاء

والفاء للتعقيب اي لافادة كون ما بعدها بعد ما قبلها بغير مهلة قال
الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا ترى
انه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع متجردا عن العطف كما في
جواب الشرط بالفاء ففي قوله ان دخلت هذه الدار فهذه لا يحنث بترك
دخول احديهما ولا بتقديم دخول الثانية على دخول الاولى ولا بتاخرها
اي الثانية عن الاولى بمهلة لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى
بلا مهلة وتدخل حكم العلة يعني ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة لترتبه
عليها نحو جاء الشتاء فتاهب فقوله فهو حر في جواب من قال بعت منك
هذا العبد بكذا قبول للبيع واعتاق للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب
الايجاب وهي للترتيب ولا ترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول
فيثبت بطريق الاقتضاء بخلاف قوله هو حر او وهو حر حيث لا يكون قبولا
للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا لرد الايجاب بان جعل اخبارا
عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء للحرية
في الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى هذا فاء التفريع والسببية

وقد

وقد تدخل الفاء العلل اذا دامت تلك العلل فانها اذا كانت دائمة
في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال لمن في قيد ظالم ابشر فقد
اتاك الغوث فان الغوث بعد ابتدائه الابشار باق ويسمى هذا فاء
التعليل لانها بمعنى لامه ففي قوله اد الي الفا فانت حر يعتق حالا لان
معناه اد الي الفا لانك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة
الفاء بتقدير ان اديت الي الفا فانت حر لان الاضمار خلاف الاصل
فلا يصار اليه بلا ضرورة فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف
الاصل قلنا فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفا من وجه لان العلة لما كانت
مستدامة تحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار وفيه بحث لان الاضمار
وان كان خلاف الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي
ان يكون اولى فالصواب ان يقال بتقدير الشرط الناقل الى المستقبل
عند التلفظ به لم يعهد مع الانشاء نحو اتيتني اكرمتك فعدم تقدير الشرط
مع الاسمية وهي ابعد من الانشاء اولى وتستعار الفاء للواو في قوله لفلان
علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته
بين العينين حقيقة بل بين المعنيين والدراهم في الذمة في حكم العين
فلا يتصور فيهما الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتهما في
نفس العطف ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب فيبقى

ثم

الفاء على حقيقتها وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوفين مهلة لكن
ذلك التراخي عند ابي حنيفة رحمه الله في التكلم ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة

ما لو سكت ثم استانف قولا لكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم
دون التكلم لكان التراخي موجودا من وجه دون وجه ولانها دخلت
في اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه ايضا وعندهما في الحكم لا التكلم
لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال
فيبقى الاتصال لفظا مراعاة لحق اللفظ قلنا ليس المراد انه لتراخي اللفظ
بل لتراخي الحكم الحاصل عند تراخي اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال
صورة ولا نزاع في اعتباره حتى تم الكلام بما تم به الاول وانما النزاع
في جعله الاتصال الصوري المشروط في العطف بمنزلة الانفصال
الصوري حتى لا يتعلق الكلام بما تعلق به الاول فاذا قال الزوج
لغير الموطوءة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول
لعدم تعلقه بالشرط الآتي لانه كالمنفصل عنه صورة ولغا الباقي لعدم
المحل لان المراة غير موطوءة ولو قدم الشرط تعلق الاول وفائدته انه اذا
ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق ونزل الثاني في الحال لعدم تعلقه
بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق فسكت ثم قال انت
طالق ولغا الثالث لعدم المحل فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا
لان التراخي لما اعتبر في اللفظ صار كانه سكت ثم قال طالق فيكون
خبرا بلا مبتدا فيلغو ضرورة قلنا انما لم يلغ لما عرفت ان صحة العطف
مبنية على الاتصال صورة وذلك موجود ههنا فيعتبر في الثاني
ما تم به الاول وفي حق الموطوءة ان اخر الشرط نزل الاول والثاني

في الحال

في الحال لعدم تعلقهما بالشرط فكانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان
دخلت الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا فيقع طلقتان وتعلق
الثالث لتوّبه بالشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لاتصاله به ونزل
الباقي اي الثاني والثالث لوجود المحل وقالا الجمل المذكورة تتعلق
جميعا بالشرط وينزلن بالترتيب عند وجود الشرط في الصور كلها لان
ثم للعطف بالتراخي في الحكم فلوجود العطف تعلق الكل بالشرط ولوجود
التراخي حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط موطوءة يقع الثلاث
والا فيقع واحدة فيلغو الباقي لعدم المحل وتستعار ثم للواو لجامع
كونهما للعطف كقوله عم من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها
فليكفر يمينه ثم ليات بالذي هو خير وانما حملناه عليه عملا بالرواية
الاخرى فليات بالذي هو خير ثم ليكفر يمينه فان ثم في هذه الرواية
على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا وهذه الرواية هي
المشهورة ولا تعارضها الرواية الاولى لانها غير مشهورة كذا في
الاسرار ولو صحت كان ثم فيه بمعنى الواو مجازا لانا لو عملنا بحقيقته
لا يمكن العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع
فتعين المجاز في ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير
اذ الكلام سيق له وبل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت
عنه بلا تعرض لنفيه واثباته واذا انضم اليه لا صار نصا في نفيه نحو
جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك

في قوله

واثبات مابعده على سبيل التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط
بل ان الاخبار به ماكان ينبغي ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول
وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع اولا من الغلط فلا يقع في كلام
الله تعالى الا حكاية او بتاويل ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد
والرجوع والا صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما
الى الاول على سبيل الجمع لا الترتيب ففي قوله انت طالق واحدة بل
ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا لانه لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء وقد
وقع الاضراب لبقاء المحل بخلاف قوله له علي درهم بل درهمان فانه يلزمه
درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا الكلام عادة التدارك بنفي
انفراد ما اقر به اولا لا بنفي اصله كيف واصله داخل في الثاني فلو صح
التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد فكانه قال
على درهم ليس معه غيره درهم آخر كما يقال سني ستون بل سبعون
ولكن للاستدراك اي التدارك وهو رفع التوهم الناشي عن الكلام
السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو
ايضا للمخالطة بينهما بعد النفي ان دخلت في المفرد فانها لما وضعت
للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد
وهو لا يحتمل النفي يجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة ويجب
اختلاف طرفيها نفيا واثباتا لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او
معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر ان دخلت في الجملة لاحتمال كل

لكن

من

من الجملتين النفي والاثبات فيحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك
ليس على الاطلاق بل بشرط اتساق الكلام اي انتظامه بان يصلح
ما بعد لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء
الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات
غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما كلك اي كقوله لك علي الف قرض فقال
المقر له لا لكن غصب فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن وحمل
على الخطاء في السبب لا الواجب فنفي القرض واثبت الغصب فلولاه
اي لولا الاتساق بان يفوت احد الامرين المذكورين ولا يصلح
ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستانفا
لا تعلق لما قبله كقول المولى لامة تزوجت بغير اذنه اي المولى
لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله
فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيز
بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في حق المهر لا اصل النكاح
هذا هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب
الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان
كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه
بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث
في ذكر القيد اجاب بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد
القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد آخر اقول فيه بحث

اما اولا فلان كون النفي راجعا الى القيد في مثل هذا الموضع مما شهد به
نقل ائمة العربية حتى صرح الشيخ عبد القاهر في موضع من دلائل الاعجاز
برجوع النفي الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه واما ثانيا فلان معنى رجوع
النفي الى القيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق
ولا يدعي احد رجوعه الى مجرد القيد بل ربما يدعي ثبوت الاصل مقيدا
بقيد آخر واما ثالثا فلانه اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر لم يكن
الفعل المنفي عين المثبت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من نفي فعل وانباته
بعينه فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لا نسلم ان قوله لا اجيز
بانه لكني اجيز بما تين يفيد نفي فعل و انباته بعينه ليكون غير متسق
بل يفيد نفي المقيد واثبات مقيد آخر واو لاحد ما فوقه اي فوق الاثنين
وهو شيآن فصاعدا اختير هذه العبارة للاختصار فتوجب الشك
في الاخبار لا بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام للافهام فلا يناسبه
الشك والابهام بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار فان
الاخبار بمجيء احد الشخصين يكون غالبا لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما
ولا يعلمه بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون
لمجرد الابهام واظهار نصفه مثل انا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين
وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك
فمن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر انه لا نزاع لانهم لم يريدوا
الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه ان وضع الكلام للافهام على

الظاهر ان المنع لرجوع النفي الى مجرد القيد لا الرجوع
الى المقيد باعتبار القيد فحاصل الجواب ان النفي راجع
الى النكاح ايضا فلا منافاة لما شهد به نقل الائمة
منه

نفي المقيد
صح

تقدير

تقدير تمامه انما يدل على انه لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا
يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين
بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه لاثبات الحكم
ابتداء ولهذا يوجب او التخيير في الانشاء وقد تفيد الافادة والتسوية
وغير ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام
عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اي ليكفر باحد هذه الامور ويجي
الفرق بينه وبين الاباحة ففي قوله هذا حر او هذا الجمعة اي جميع هذا
القول وهو علة لقوله لا يعتق ويوجب قدمت عليها جهتيهما
اي جهة الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة وهو ظاهر وانشاء
شرعا وعرفا لانه لم تتحقق الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا محضا
لكان كذا فوجب ان تجعل الحرية ثابتة قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء
تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا
حقيقة ولغة فلجهة الاخبار به لا يعتق العبد في الاشارة اليه والى
الحر لرجحان احتمال الخبرية ههنا ولجهة الانشائية يوجب ولاية تعيين
نعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق ويجمع ذلك التعيين
ايضا وهو ان يقول اردت هذا الجهتين المذكورتين فسر لجهة
الانشائية صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال
اردت الميت لا يصدق ولجهة اخباريته صح الجبر عليه اي على ذلك
البيان فانه لا جبر في الانشاآت بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول

فانه تخير على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من
وجه ولذا اى ولكون او لاحد الشيئين فصاعدا الصالح لكل منهما
للاتصاف بالحكم على التسوية اذ من ههنا نشا الشك فى الخبر والتخيير
فى الانشاء ابطلا اى ابو يوسف ومحمد رحمهما الله قول المولى هذا حر
او هذا العبد و دابته و جعلاه لغوا لا يثبت به العتق لعدم صلاحية
الدابة للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لا ما قال صاحب
التنقيح وغيره ان وصفه لاحدهما الذى هو اعم من كل وهو غير صالح
للعتق لما يرد عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد
الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات
وان صحح ابو حنيفة رحمه الله هذا القول بان جعله مجازا عن المعين لان خلفية
المجاز عنده فى اللفظ كما سبق وهى تحتمل التعيين حتى لزم فى العبدين
وتعين بموت احدهما او بيعه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار فيلغو
ذكر ضميمته كالوصية لحى وميت وفى قوله لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا
وهذا عطفا للثانى باو والثالث بالواو يعتق الثالث فى الحال
ويخير فى الاولين لان سوق الكلام لايجاب العتق فى احد الاولين
وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام كاحدهما حر وهذا فالمعطوف
عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل
لا يعتق احدهم فى الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخرين لان
الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه

قال

قال هذا حر او هذان كما لو حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث
بالاول او بالاخرين جميعا لا باحدهما وحنث او الثالث وحده والاول
اولى لوجهين احدهما ان تقدير الكلام على الاول احدهما حر وهذا حر و
على الثانى هذا حر او هذان حران والمذكور فى المعطوف عليه لفظ حر لا لفظ حران
فتقديره فى المعطوف اولى والثانى ان الثانى مغير للاول من الجزم الى التردد
فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول
فيثبت التخيير بين الاول والثانى بلا توقف على الثالث فكانه قال
احدهما حر وهذا واعترض على الاول لجواز تقدير فرد لكل من الاخرين
كان يقال هذا حر او هذا حر وهذا حر وعلى الثانى بان التشريك لا ينافى
التغيير كما فى لا اكلم هذا او هذا وهذا اذ يجب جمع الاخيرين فى الاختيار ولا يكفى
احدهما واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل اذ يجمعا
فى احد شقى التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر قصد
الايقاع فى الثالث فى الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا امارة
افراده بالحكم المستقل لا تشريكه وعن الثانى بان مغيرية الثالث تتوقف
على عطفه على الثانى معينا وفيه النزاع فنفيه المصادرة بخلاف الثانى فانه
معطوف على الاول ومغير له قطعا وتفيد او العموم اذا استعملت فى سياق النفى
وما بمعناه كالنهى لفظا نحو ما جاءنى زيد او عمرو اى لا هذا ولا ذاك ونحو
لا تطع منهم اثما او كفورا اى لا هذا ولا ذاك فيمتثل بان لا يطيعهما اصلا
لا بان يطيع واحدا منهما فقط او معنى بان يقع فى اليمين المثبت نحو ان فعلت

هذا او هذا بمعنى لا افعل شيا منهما او في الاستفهام الانكاري نحو فعلت
هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيا منهما والسر في افادتها العموم ههنا
لانها لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفا
المجموع فقوله تعالى لا تطع منهم اثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو
نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جائني زيد او عمرو فان معناه ما جائني
احد منهم بخلاف الواو فانها لنفي العموم حتى اذا قال لا افعل هذا او هذا
يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا و هذا يحنث بفعلهما لا بفعل احدهما
لان المراد مجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض الا بقرينة حالية او مقالية
تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل على انها لايقاع احد الفعلين
في نفيه عدم الشمول قال في التلويح في تمثيله كما ذهب اليه صاحب الكشاف
في قوله تعالى يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت
من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انها تدل على عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان
قبل اشراط الساعة وبين كسب الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي
يعني ان عدم النفع لمن لم يعمل لا الايمان قبلها ولا كسب الخير فيه لان نفي الايمان
يستلزم نفي كسب الخير في الايمان وفيه بحث لان صاحب الكشاف لا
يقول بان او في الاية في سياق النفي حتى يستفيد نفي العموم من القرينة
بل يقول ان او دخلت على النفي اذ التقدير او لم تكن كسبت فافادت
في ايقاع احد النفيين فيستفيد من حاق اللفظ وذلك لانه قال
قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على امنت فتوهموا من ظاهره ان مراده

ان كسبت عطف على امنت عطف مفرد على مفرد حتى ان النفي المتفاد
من لم يكن في لم تكن امنت متوجه الى كسبت ايضا وليس كذلك بل مراده
ان كسبت عطف على امنت ولم يكن المقدر عطف على لم تكن المذكور
عطف المفردات على المفردات ويؤيد ما ذكرنا قول الفاضل التفتازاني
في شرحه ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الاخر باو ثم
سلط عليه النفي مثل لم تكن امنت او عملت لا اذا عطف باو نفي
امر على امر كما تقول لم تكن امنت او لم يكن كسبت وههنا قد تعذر
الاول للزوم التكرار فتعين الثاني تلخيصه العموم انما هو في نفي
العطف باو لا في عطف النفي باو فقوله او كسبت عطف على امنت
بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف على معنى
لم تكن امنت او لم تكن كسبت هذا كلامه واذا تاملت فيه حق التامل
عرفت ان بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور
ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقد بقي لي في كلام الفاضل
بحثان الاول ان صاحب الكشاف بعد ما قال قوله او كسبت عطف
على امنت لا وجه لان يقال في توجيهه فقوله او كسبت عطف على
امنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف
فانه تسوية لكلامه لا توجيه لمرامه واما ثانيا فلان عطف كسبت
على امنت لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول
بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق لما عرفت ان كسبت مع كونه

خبر لم يكن المحذوف معطوف على انت فلتأمل وحكم او كعكس حكم
الواو فانها لنفي الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي
واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي
نحو لا تركب الربا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة
للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالحاصل ان او اذا وقعت في سياق
النفي وخلت عن القرينة تحمل على شمول النفي والا فعلى نفي الشمول
والواو بالعكس وقد يكون او للاباحة كما يكون للتخيير على ما سبق
اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذلك يستعمل تارة في طلب احد
الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين
وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا كقوله بع عبدي هذا
او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان
الى كلمة او وقد عرفت انها لاحد الامرين فجواز الجمع وامتناعه انما هو
بحسب القرائن فان قيل قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة
قلنا المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال بالامر ففي امر الوجوب
لا يكون الامتثال الا باحدهما وليس جمع الجامع من حيث الامتثال به
بل بالاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد
او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك وقد تفرق بينهما بانه لا يجب في
الاباحة الاتيان بواحد ويجب في التخيير فان كان الاصل فيه الحظر ثبت
الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع

وكب

وجب الاقتصار على الواحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه
الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة
الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة وقد يكون او لا
للعطف بل بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الا اذا وقع بعدها مضارع
منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك بل فعل ممتد يكون كالعام
في كل زمان وقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها والمانع من
العطف اما لفظي او معنوي الاول كقوله تعالى ليس لك من الامر
شيء او يتوب عليهم على احد الاقاويل اي ليس لك من الامر شيء
في عذابهم او استيصالهم حتى يقع توبتهم فان عطف الفعل
على الاسم غير جائز وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد
فحمل على الغاية والثاني نحو لالزمنك او يعطيني حقي فان المقصود
وهو كون اللزوم لاجل الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت
حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية او الاستثناء لان تناول احد
المذكورين يقتضي تناهي احتمال كل منهما وارتفاعه بوجود صاحبه
ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد وشمول الاوقات فوجب
اضمار ان لما ان حرف الجر لا يكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت
المخرج عن الاوقات المشمولة لصدره ومنه قول امرئ القيس بكى
صاحبي لما راى الدرب دونه. وايقن انا لاحقان بقيصرا. فقلت له
لا تبك عينك انما. نحاول ملكا او نموت فنعذرا. وقد يكون او بمعنى بل

كقوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل اشد قسوة قيل وعليه
قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا الآية قال مالك رحمه الله لما كان
او في الانشاء للتخيير ثبت التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق
بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
او ينفوا من الارض فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزية مقابلة
لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها
وجزاء سيئة سيئة مثلها فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء
ولا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجمل المذكورة
في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما يقتضيه
المناسبة فالقتل جزاء القتل والقتل والاخذ جزاء الصلب
والاخذ جزاء قطع اليد والرجل والتخويف جزاء النفي اي الحبس
الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال واجاب بعضهم
بما في المتن قال شمس الائمة بعد ما ذكر في الجواب الاول وقيل ان
او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا انعت المحاربة بقتل
بقتل النفس واخذ المال بل يقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل
ينفوا من الارض اذا اخوفوا الطريق فظهر من ذلك ان خلط الكلامين
وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي اعلم ان كلمة
حتى لم تذكر ههنا كما ذكر في ساير الكتب لان الاصل فيها هي الجارة
لا العاطفة كما سيجيء فالاحسن ان يذكر في الحروف الجارة ومنها اي

من الحروف

من الحروف حروف الجر وجه التسمية مشهور فالباء للالصاق
وتعليق الشيء بالشيء وايصاله اليه مثل مررت بزيد اي الصقت
مروري بمكان يلابسه زيد فلا تخرج اي اذا كانت الباء للالصاق
فقول المولى لعبده لا تخرج الا باذني يوجب لكل خروج اذنا لانه
استثناء مفرغ ومعناه لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة
في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على العدم
لا قوله لا تخرج الا ان اذن لك فانه لا يوجب لكل خروج اذنا
اذ لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج
فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر لامتداد المغيا و
بيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء
حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فيكون
معناه لا تخرج الى ان اذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت
وجود الاذن فاذا وجد مرة ارتفع المنع فان قيل المصدر قد يقع
حينا لسعة الكلام تقول اتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون
تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن اجيب
بان هذا التقدير يوجب ان يحنث ان خرج مرة بلا اذن والتقدير
الاول يوجب ان لا يحنث فلا يحنث بالشك واعترض عليه بان هناك
وجها ثالثا يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف
الباء اي الا بان اذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان

وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن
المعارض ورد بان قولنا الاخزوجا بادلى كلام مستقيم بخلاف
قولنا الاخزوجا ان اذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال والجواب
ان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدمات حتى اذا
قدر هكذا الا تخرج خروجا الا خروجا ملصقا بان اذن لك لا يبقى الاختلال
اصلا فالصواب فى الرد ان يقال انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة
بل بقوتها حتى لو كان فى جانب آية وفى الآخر آيتان او فى جانب حديث
وفى الآخر حديثان لا تترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد ولا
يقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية الاخرى سالمة عن المعارض
وكذا الحال فى الحديث والاستعانة اى طلب المعونة بشئ على شئ مثل
كتبت بالقلم وقيل انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت
الكتابة بالقلم فتدخل اى اذا كانت الباء للاستعانة تدخل الوسائل
اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان فى البيوع فان المقصود الاصلى
من المبايعة هو الانتفاع بالمملوك وذلك فى المبيع والثمن وسيلة
اليه لانه فى الغالب من النقود التى لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة
التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات ولذا اشترط وجود المبيع
لصحة البيع لا وجود الثمن فاذا كان الاصل ان تدخل الباء فى الاثمان
فبعت اى فقول البايع بعت هذا العبد بكر من الحنطة مثلا
بيع والعبد مبيع والكر ثمن يثبت فى الذمة حالا وقوله بعت كذا

من

من الحنطة بهذا العبد سلم والعبد راس المال والكر مسلم فيه فيراعى
شرايطه من التاجيل وبيان القدر والجنس والصفة وقبض راس
المال فى المجلس ونحو ذلك مما يتوقف عليه السلم ويجب تقديمه عليه
ويراعى لوازمه المتاخرة عنه كعدم جواز الاستبدال فى الكر قبل
القبض واذا دخلت الباء المحل هذا تفريع ثان على دخولها الآلة
لم يجب استيعابه اى استيعاب المحل بالفعل كالآلة اى كما لم يجب استيعاب
الآلة بالفعل يعنى لما كان الاصل فى الباء ان يدخل فى الوسايل والآلات
نحو مسحت الحايط بيدى ولم يشترط الاستيعاب فى الآلة لكونها غير
مقصودة بالفعل وانما قصد بها التوسل الى المقصود بل اشترط
استيعاب المحل لكونه المقصود وشبه المحل الذى من شانه الاستيعاب
اذا دخله الباء بالآلة التى من شانها عدم الاستيعاب فى مسح الراس
كما ذهب اليه مالك رحمه الله لان الباء دخلت المحل فى قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم ولما ورد على قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء
فى التيمم قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه اجاب بقوله واما وجوبه
اى وجوب الاستيعاب فى التيمم ان صح انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب
مسح منابت الشعور الخفيفة بالتراب بالوجه كاللحية الخفيفة ولان مسح
الاكثر يكفى فى رواية الحسن قياسا على مسح الخف والراس فبالحديث
المشهور وهو قوله عم لعمار رضه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة
للذراعين فان الوجه اسم للكل فلولا الاستيعاب لزم ان يراد به

الاستيعاب فلا يجب

قيل ليس هذا المعنى كليا فى جميع موارد الباء فانك تقول بعت هذا
الفرس بعشرة دنانير والمقصود للبايع ليس الا الدنانير
وفى قوله شعر سالت الندى والجود مالى اراكما تبدلتما ذلا بعز
مؤبد لا يذهب احد ان المقصود ذل لا عز وكذا نحوه كثير وكلاهما منه
اما اولا فلان المراد ليس دعوى كلية وجه المعنى المذكور فى جميع
موارد الباء بل تفريع دخولها على الاثمان على كونها للاستعانة
مع ان الاثمان غير مقصود فى وضع العقد فلا معنى للاعتراض
بقوله سالت الندى واما ثانيا فلان المقصود فى قوله المقصود
آه ليس غرض كل العاقدين بل هو معنى الغرض من وضع العقد
يعنى ان الغرض من وضع العقد الانتفاع بالمبيع والثمن وسيلة
متحقق فيه معنى كونه مقصودا بالمبيع وان كان بالنسبة الى البايع
مقصودا اصليا واما ثالثا فلان تعلق الغرض بالاثمان
ليس لكون اعيانها مقصودا بل من حيث التوسل الى المبيع
آخر لان اعيانها النقود لا تنتفع بها وتعلق الغرض بهذا الحيثية
ينافى تعلقه من حيث كونها مقصودا بالذات فلا وجه لقوله
وليس غرض البايع الا الدنانير

البعض او لانه اي التيمم خلف عن المستوعب وهو الوضوء فلما وجب
استيعاب الوجه في الاصل وجب استيعابه في الخلف لان الخلف لا يخالف
الاصل اصلا ولان المسح بالصعيد في العضوين قايم مقام الوظايف
الاربع وانما نصف للتخفيف ولا شك ان كل تنصيف تقتضي بقاء
الباقي على ما كان من الوصف كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود
ونحو ذلك وعلى للاستعلاء صورة نحو تركب على الفرس او معنى نحو ثم
علينا ولان الواجب مستعل على من عليه كما يقال ركبه دين يستعمل على
للوجوب بالوضع الشرعي فعلي الف اي اذا كان على للوجوب شرعا فقول
المرء لفلان على الف دين لا وديعة الا اذا وصل به اي بقوله على الف
قوله وديعة فيحمل على وجوب الحفظ ترجيحا للمحتمل على الموجب بكون اللفظ
محكما وهو قوله وديعة ثم لان الجزاء الازم للشرط لزوم الواجب لمن عليه
يستعمل في الشرط اي في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها نحو
قوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي شرط عدم الاشراك
فان قيل لا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعنا على كذا فكيف
يكون للشرط قلنا كونه صلة للمبايعة لا ينافي شرطية مدخوله للمتابعة
لتوقفها عليه ثم لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب
يستعمل في العوض ايضا كاليا الا ان المشروط يتوقفه على الشرط
بتعقبه تعقب اللازم للملزوم بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض
ومقابل به لا يعتبر بينهما تقدم وتاخر فلم يكن في معنى اللازم مطلقا

فلاجرم

فلاجرم كان الشرط بمنزلة الحقيقة فلم يحمل عند ابي حنيفة رحمه الله
على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط كما في المعاوضات المحضة
اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح فانها لا تحمل
التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فيحمل على العوض بالاتفاق تصحيحا
للتصرف بقدر الامكان واما اذا لم يتعذر معنى الشرط كما في الطلاق
فانه يقبل الشرط ولا يبطل به فكذا عندهما اي يحمل على العوض فيه
ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المراة ولهذا كان
لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها
بدلالة الحال وللشرط عنده عملا بالحقيقة ففي قول المراة لزوجها
طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما لان
اجزاء العوض ينقسم على اجزاء المعوض ولا شيء عنده لان اجزاء
الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط وذلك لما علمت ان ثبوت
العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من المعوض
مقابلة جزء من العوض ويمتنع تقدم احدهما على الآخر كالمتضايفين وثبوت
المشروط مع الشرط بطريق المعاقبة لتوقف المشروط على الشرط بلا عكس
فلو انقسم اداء الشرط على اداء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط
على الشرط فلا يتحقق المعاقبة ومن لابتداء الغاية المراد بالغاية ههنا
وفي قولهم الى لانتهاء الغاية وهو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل
اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء وتستعمل للتبعيض وعليه

المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا
للاشتراك ورد باطلاق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية
ولو قيل انها في العرف الغالب الفقهي للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء
لم يبعد والبيان نحو لفلان على عشرة من فضة وبمعنى الباء كما في قوله تعالى
يحفظونه من امر الله اي بامره وتستعمل صلة اي زائدة نحو ما جاءني من احد
بخلاف ما جاءني من رجل لان اللفظ به يكون نصا في الاستغراق وحتى للغاية
اي للدلالة على ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزء منه او لا والاول
نحو اكلت السمكة حتى راسها والثاني نحو حتى مطلع الفجر اما عند الاطلاق
فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة يتبع ما بعدها
ما قبلها في الاعراب بلا سقوط معنى الغاية لان الاصل هي الجارة
والعاطفة فرع عليها فيجب اي فاذا لم يسقط معنى الغاية يجب كون
المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضل الاجزاء او اخس الاجزاء فلا يجوز
جاءني الرجال حتى هند ويجب ايضا انقضاء الحكم شيئا فشيئا اي انقضاء
مندرجا بان ينقضي من الجزء الاول الى الثاني ومنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهي
الى المعطوف الذي هو الافضل والاخس لكن بحسب الواقع بل
بالاعتبار اي بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم في الواقع
بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في
قولك مات الناس حتى الانبياء وقد يكون ابتدائية معها اي مع رعاية
معنى الغاية فتدخل على هذا مذكور الخبر نحو خرجت النساء حتى هند خارجة

ولهذا

ولهذا جاز ادخال حرف العطف عليها كما في قول امرئ القيس • مطوت
بهم حتى تكل غزيهم • وحتى الجياد ما يقدن بارسان • او مقدرة اي مقدر
الخبر بقرينة ما قبل حتى كقولهم اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اي ماكول
هذا اذا دخلت الاسماء واما اذا دخلت الافعال صورة وان كانت
في الحقيقة داخلة على الاسم لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان فللغاية
فانها الاصل والحمل عليه اولى لكن ان احتمل الصدر الامتداد والآخر
الانتهاء اليه اي كونه منتهى للصدر نحو حتى يعطوا الجزية فان العبارة
تحتمل الامتداد وقبول الجزية تصلح منتهى له والا اي وان لم تحتمل
الصدر الامتداد والآخر الانتهاء فبمعنى كي ان صلح الصدر للسببية
للفعل الواقع بعد حتى فان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه
بمنزلة الغاية من المغيا فيصح استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل
الجنة فانه بمعنى كي لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا
يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى
له اذ الاسلام يزداد في الجنة ويقوى فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء
والا اي وان لم يصلح الصدر ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى
فللعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة ذهب فخر الاسلام
الى انه غير موجود في كلام العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى
الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولا حاجة في افراد
المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن تؤخذ منه اللغة فكفى بقوله

سماعا واوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل
الفاء ومثل ثم فيكون موافقا لما ذكر في الزيادات انه لو قال ان لم
اتك حتى اتغدى عندك فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير
تراخ حصل البر والا فلا ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب
سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر
وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا
في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان عينه مثل ان لم
اتك اليوم حتى اتغدى وانما لم يجعل مستعارة لما تفيد مطلق الجمع كالواو
على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند
تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب واذا وقعت حتى في
اليمين فشرط البر في صورة كونها لافادة الغاية وجودها اي الغاية اذ لا
انتهاء بدونها وشرط البر في صورة السببية وجود ما يصلح سببا سواء
ترتب عليه المسبب او لا وشرط البر في صورة العطف وجود الفعلين
المعطوف والمعطوف عليه ليتحقق التشريك ولنوضحها بفروع فلو
قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد
بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو ترك الضرب قبل
الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال
عبدي كذا ان لم اتك حتى تغديني فحتى للسببية لا للغاية لان آخر الكلام
وهو التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان لان

المراد بصلوحه له ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله
غاية صالحا لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب
وظاهر ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك فاذا اتى بر فلا يحنث لان
الاتيان هو السبب للاحسان ولو قال عبدي كذا ان لم اتك حتى اتغدى
عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية
للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه
واذا كان كذلك حمل على العطف المحض فصار كانه قال ان لم اتك فاتغد
عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد من بعد غير متراخ فقد بر وان لم تغد
اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب
الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا منع لقوله غير
متراخ واجيب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ من الاتيان
بان ياتيه وقتا احد فتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال
انما نشا من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول
عليه بقوله اذا اتاه ورد بانه كلام لا اثر له فقيل محمله التنبيه على
عدم وجوب الوصل الحتمي وجواز التاخير بعذر لا يعد تراخيا عرفا كما
في الفاء فانه لما كان بمعناه كان حكمه كحكمه والى لانتهاء الغاية وقد مر معناه
فيحمل الى عليه اي على انتهاء الغاية ان احتمله الصدر اي احتمل صدر
الكلام الانتهاء الى الغاية كاجلت ما لي عليك الى شهر فان التاجيل يحتمل
الانتهاء الى شهر والا اي وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها يتعلق الى

بمحذوف دل الكلام عليه ان امكن تعلقه بذلك المحذوف كبعت الى شهر
فان صدر الكلام وهو البيع لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن
تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه صار بمعنى بعت مؤجلا
الثمن الى شهر والا اى وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف يحمل الى على تاخير
اى تاخير صدر الكلام ان احتمله اى الصدر التاخير كانت طالق الى شهر
ولا نوى التنجيز والتاخير فان نوى احدهما فذاك والا يقع بعد
مضى شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وقال
زفر يقع فى الحال لان التاجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد
من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله ثم ان تناولها
اى صدر الكلام الغاية تدخل اى الغاية فى المغيا سواء قامت
الغاية بنفسها اى كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم كراس
السمكة فانه غاية وطرف لها فى نفس الامر او لا اى لم تتناولها
بل كانت غاية بحسب التكلم دون الوجود كالمرافق فى قوله تعالى وايديكم
الى المرافق فان اليد تتناول الابط كما فهم الصحابة فى التيمم وقد جعلت
المرافق غاية لها فى التكلم فتفيد الى اذا كان ما قبلها متناولا للغاية
اسقاط ما وراءها اى وراء الغاية ان كان وراءه شيء كالمرافق بخلاف
الراس اذ ليس وراءه شيء لان الغاية قبل التكلم تدخل فى المغيا ح
قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك فى خروجها عنه ولا شك ان الخروج
الذى هو ضد الدخول القطعى لا يثبت بالشك والا اى وان لم تتناولها

الصدر

الصدر فلا تدخل الغاية تحت المغيا سواء قامت الغاية بنفسها
كحايط البستان فان البستان لا يتناول الحايط وهو غاية للبستان
بحسب الوجود قبل التكلم او لا كالليل فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل فان الصيام لا يتناول الليل اذ مطلقه ينصرف الى الامساك
ساعة بدليل مسئلة الحلف وقد جعل الليل غاية له فى التكلم فتفيد الى اذا
لم يكن ما قبلها متناولا للغاية مد الحكم الى الغاية لا دخولها فى المغيا
لان الغاية قبل التكلم لم تدخل فى المغيا ح قطعا فاذا دخلها الى جاء
الشك فى دخولها فيه ولا شك ان الدخول الذى هو ضد الخروج
القطعى لا يثبت بالشك فان قيل القاعدة الاولى تنتقض بقولنا
قرأت الكتاب الى باب القياس فانه يتناول باب القياس
ولم يدخل فى المغيا وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقوله تعالى الى
المسجد الاقصى فان مطلق الاسراء لا يتناوله وقد دخل فى المغيا قلنا
عن الاول ان ما ذكرتموه معدول به عن الاولى بقرينة التخيير فى ذكر الغاية
او الاقتصار بذكر المغيا لان مقام الاقتصار للنفى عن من المغيا لو قرى
وعن الثانى ان دخوله فى المغيا ثبت بالاحاديث لا بموجب الى بعض وللقاضى
الامام ابى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط
لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد بل يعتبر المقيد مع القيد جملة واحدة للايجاب
لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع
الغاية نص واحد واجيب بان ما ذكر تحقيق لما وضع له مجموع القيد والمقيد

في

وضعا نوعيا باعتبار معاني مفردية لا انه اعتبار كل منهما موردا في الظرفية
بان يشمل المجرور على ما قبلها اشتمالا زمانيا او مكانيا فالزماني للمعاني والمكاني
لهما وللذوات حقيقيتين نحو صمت في يوم الاثنين وزيدا وجلوسه في الدار
ومجازيين نحو طاب الحال في دوله فلان اذا لم يقدر مضاف ونظرت
في الكتاب او زيد في نعمه وحقيقيه كانت كالقدر المختص بالمظروف في الامثلة
المذكورة او اعتبارية كالقدر الا شمل نحو زيد في البلد والصلوة في يوم
الجمعة والاقسام اثنى عشر وسويا اي الاماان بين اثباتهما وحذفهما اي
في عدم اقتضاء الاستيعاب لان المختصر من الشي في حكم ذلك الشي فلما
لم يشترط الاستيعاب مع وجود في لم يشترط بدونه ايضا في ظروف الزمان قيده
لان الخلاف انما هو فيها وفرق الامام ابو حنيفه رحمه الله بين اثباتها
وحذفها بصحة نية الآخر من الوقت في صورة الاثبات اي اثبات
في نحو صمت هذه السنة تقتضي استيعاب السنة بالصوم لان الظرف
صار بمنزلة المفعول به لانتصابه بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول
به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في السنة فانه يصدق
بصوم يوم بل ساعة لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت
طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق
قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم
المزاحم فان قيل ما نقل عنهما مخالف لما روى ابراهيم عن محمد انه اذا قال الامر
بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء في الاستيعاب وكذا غدا او

في غد

في غد قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب
بعارض فان التفويض لما كان مما يمتد في نفسه ويستوجب التروي
والتفكر من المفوض اليها اقتضى من مدة فاذا تعلق بمدة محدودة
لا ترجيح لبعض اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها
بالضرورة سواء ذكرت كلمة في او لا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك
كما لا يخفى وتفيد في اذا دخلت في المكان السحر يعني ان اضافة الطلاق
مثل الى المكان لا تفيده بل يقع في الحال لان نسبته الى جميع الامكنة
سواء ولانه موجود فالتعليق به تنجيز بخلاف الزمان فاذا قيل انت طالق
في الدار تطلق حالا الا بتقدير فعل كالدخول حتى يكون معناه انت طالق
في دخولك الدار بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان
فانه شايع فيصير الفعل الذي بمعنى الوقت شرطا حقيقة لان كلا منهما
ليس بموثر ويتعلق الطلاق مثلا به وقيل لا يصير شرطا حقيقة بل يصير
كالشرط هو الاصح اذ المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط
لا مقارنا له كما سبق ولا معاقبة بين الظرف والمظروف لان مقتضيه
الظرف الاحتواء على المظروف كما بينه ولذا تعقد به فلا يكون بينهما
الا المقارنة وهو ينافي الشرطية واذا لا تطلق اجنبية قيل لها انت
طالق في نكاحك فتزوجت كما لو قال مع نكاحك ولو كان مستعارا للشرط
طلقت كما يطلق في ان تزوجتك ولذا اي ولكون الفعل الذي بمعنى
الوقت بمنزلة الشرط في عدم الوقوع قبله لا تطلق انت طالق في مشيئة

كالشرط وهو اي كونه مع

الله لان التعليق بها متعارف وهي مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه
فلم يعلم وقوعه قطعا كما في العبالة وتطلق نفي اي بقوله انت طالق في علم
تعالى اما لان المشهور استعماله في المعلوم فانت طالق في معلوم الله تعالى
تنجيز لان معلومه واقع او لان اتصافه تعالى بضده محال فيكون تنجيزا
كما سياتي وفي القدرة روايتان يعني اذا قال انت طالق في قدرة الله
ففيه روايتان الاولى انه يقع كما في العلم ذكرها في الكافي والثانية
انها لا يقع كما في المشية قال صاحب الهداية في شرح الزيادات اذا
قال انت طالق في مشية الله او في ارادته او في رضاه او في محبته او في
امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق لا في علم الله فانه
يقع الطلاق فيه في الحال فان كلمة في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر
حملها على الظرفية بان صحبت الافعال فتحمل على التعليق لمناسبة بينهما
من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما تصح حملها على التعليق اذا كان
الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقا
والمشية والارادة والرضاء والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده
فانه يصح ان يقال ان شاء الله ولم يشا كذا فكان اضافة الطلاق اليها
تعليقا والتعليق بها كحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا واما
العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان
التعليق بها تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في الحال اذا عرفت هذا فاعلم
ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا

قرى قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله
قوله تعالى قدرناها من الغابرين والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف الباري
بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثاني يوصف به وبضده فبالنظر الى
المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع الطلاق وهو وجه
الرواية الاولى بالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بها تغييرا فلا يقع
وهو وجه الرواية الثانية ومن اسماء الظروف مع للمقارنة سواء وصف
به ما قبله او ما بعده فيقع طلقتان ثنتان في انت طالق واحدة مع واحدة
او معها واحدة مطلقا اي سواء دخل بها او لا وقبل للتقديم فيقع طلقة
واحدة في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة اذا قيل هذا الكلام
لغيرها اي لغير الموطوءة وذلك لان القبلية قائمة بالوحدة السابقة
لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها فلم يبق محل آخر وتقع ثنتان بعكسها
اي بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان القبلية ههنا قائمة
بالوحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية
ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم
الثانية جعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق
الوقوع في الحال فيثبت تصحيحا للكلام كما اذا قال انت طالق امس
حيث يقع حالا فيقعان معا بالضرورة وبعد بالعكس اي لو قال لغير
الموطوءة انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما ذكر في قبلها
واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة

لما ذكر في قبل واصفة وعند للحضرة الحقيقية فيدل على الحفظ لا اللزوم
في الذمة فعندي الف وديعة لا دين الا اذا وصل به المقر دينا فيحمل
عليه لانه محتملة في الجملة او الحكمية نحو ان الدين عند الله الاسلام اي في
حكمه ومن كلمات الشرط عمها لان بعضها اسماء ان وهو اصل فيه
اي في الشرط لانه لمحض الشرط من غير ظرفية ونحوها اي للتعليق حصول
مضمون اخرى ويدخل ان امر معدوم ما لكنه على خطر الوجود اي متردد
بين ان يكون وان لا يكون ولا تستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي
الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة اذ المنع او الحمل
المقصود ان من اليمين لا يتحقق في شيء منهما فالشرط في قول الزوج
لها ان لم اطلقك فانت طالق لا يوجد الا عند الموت اي موت
الزوج او الزوجة لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل الا عنده لانه
حال العجز عن الايقاع حقيقة ففي موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار
ولغيرها لا وفي موت الزوجة لا ميراث له لان الفرقة من قبله وكون التعليق
كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمي فلا يشترط فيه ما يشترط لحقيقة التنجيز
من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد ما علق عاقلا فان قيل
سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها لان التعليق ممكن ما لم
يمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق
العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور
ذلك ولو للمضي لغة لانه لانتفاء الثاني لانتفاء الاول ففي لو دخلت

الدار لعتقت ولم تدخل فيما مضى ينبغي ان لا تعتق ولكن الفقهاء
استعاروه لان كما في قوله تعالى ولو اعجبك ولو كره الكافرون كعكسه
في قوله تعالى ان كنت قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لو دخلت
الدار لا يقع حتى تدخل هذا المروي في نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف
ولا نص عنهما رحمهما الله وقد تدخل اللام في جوابه نحو لنفدنا وقد لا تدخل
نحو جعلناه اجاجا لا الفاء اصلا حتى قالوا اذا قال لو دخلت الدار
فانت طالق يقع في الحال كما يقع في ان دخلت الدار وانت طالق
بالواو ولولا في المنع كالاستثناء يعني ان لولا لما دل على امتناع
الشيء لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع ما يترتب عليه فصار
كالاستثناء حتى قال محمد رحمه الله لا تطلق المراة في قول الزوج لها انت
طالق لولا دخولك الدار اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود
دخولك الدار ذكره الكرخي في مختصره واذا عند الكوفيين مشترك
لفظا لانه موضوع للظرف فقط لا جزاء له ولا جزم للمضارع ويستعمل
في القطعي كقوله واذا يكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى
جندب وموضوع ايضا عندهم للشرط فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا
ويجزم به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجوب كقوله واستغن
ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل وهو مختاره اي
ابي حنيفة رحمه الله قال فخر الاسلام ولا يصح طريق ابي حنيفة الا ان يثبت
اذا قد تكون حرفا بمعنى الشرط مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة

وقد احتج الفراء لذلك بقولهم استغن ما اغناك ربك بالغنى البيت
وجه الاحتجاج ان اذا ههنا قد جزمت المضارع ودخل الفاء في جوابها
ودخلت على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان [illegible]
فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة وساير علماء الاصول وما
ذكرنا هو وجه الاستدلال ولا يحتج بمجرد دخولها على امر متردد وحتى
يرد عليه ان المشكوك منزل منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة الزمان
ردّ المواهب وحط المراتب حتى كانه لا يشك في اصابة المكاره لتوطين
النفوس عليها ويجاب عنه بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة
والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا
اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا
ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان واذا
عند البصريين موضوع للظرف تضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال
ولكونها قد تستعمل لمجرده اي لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق
كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل
ويستعمل ايضا للشرط بلا سقوطه اي سقوط معنى الظرف مثل اذا
خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه
بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به
المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك اتيتك
اذا احمر البسر بمنزلة اتيتك الوقت الذي يحمر البسر فيه ففيه تعيين

وتخصيص

وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم
وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة
الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن
معنى الشرط مثل الذي ياتيني فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال
اللفظ في غير ما وضع له اصلا وهو اي كونه للظرف فقط قولهما اي
الامامين فمعنى اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده
اي عند ابي حنيفة ما لم يمت احدهما اي احد الزوجين لان اذا كما عرفت
مشترك بين الظرف والشرط فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق
حتى يموت احدهما كما في ان وان حمل على الوقت يقع في الحال كما
في متى فلا يقع بالشك ويقع عندهما كما فرغ مثل متى لم اطلقك
لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق واذا سكت يوجد
ذلك الوقت فتطلق ونحوه اذا ما الا في محضه للمجازاة فان دخول
ما يحقق معنى المجازاة باتفاق النحاة وتسمى ما هذه مسلطة لجعلها
الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه يقول اذا ما تاتني اكرمك
كما هي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجملة غير
فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عاملة كمتى وقيل انها صلة ومتى
للوقت اللازم المبهم فتفرع على كونه للوقت بقوله فتطلق بادنى سكوت
من الزوج في قوله انت طالق متى لم اطلقك فانه لما كان للوقت

وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود
الشرط وفرع على كونه لان ما بقوله ولا يسقط حينئذ المجازاة اي اذا
لزم معنى الوقت بحيث لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصد الشرطية
وفرع على كونه مبهما بقوله ولم يدخل الا على خطر اي متردد بين الوجود
والعدم وجزم الفعل فان كلا منهما اثر الابهام نحو قوله متى تأته تعشو الى
ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد وانت طالق متى شئت
لم يقتصر على المجلس وهو ايضا اثر الابهام ومثله متى فيما ذكر من
الاحكام لكنه لكونه ادخل في الابهام لم يصلح للاستفهام **خاتمة**
سمي المباحث الآتية خاتمة لان ما يتعلق به تلك المباحث غير داخل
في نوع ما سبق ولكنه مما لا بد من بيان حاله في حق بعض المسائل الفقهية
كسائر الكلمات فختمت به كيف للسؤال عن الحال يعني باعتبار اصل
الوضع فان معنى كيف زيد على اي حال هو اصحيح ام سقيم الى غير ذلك
ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل فان استقام السؤال
عن الحال بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يعتبر ذكر كيف نحو ا
ان محذوف والا اي وان لم يستقم السؤال لغا ذكر كيف فيعتق
العبد عند ابي حنيفة في قول المولى له انت حر كيف شئت بلا تفويض
الى مشيئته اما لانه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله ولا مساغ
لذلك فيلغو واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية
شرعية بمعنى الوقوف على خطاب الشارع ولا كيفية بهذا المعنى فان

كونه

كونه معلقا ومنجزا على وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا
بما يأتي من الزمان لان يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل
بدركه بخلاف الرجعية والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا
فانها امور لا مجال للعقل بدركه كما لا يخفى على من له انصاف وكذا
تطلق غير الموطوءة في قول الزوج لها انت طالق كيف شئت بلا تفويض
للكيفية كالبينونة والغلظة والعدد الى مشيئتها في المجلس اذ لا مساغ
لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله في غير الموطوءة لانتفاء المحل
وتطلق الموطوءة ويفوض الكيفية الى مشيئتها في المجلس ان لم ينو
الزوج وان نوى فان اتفقا اي نيتاهما فذاك والا اي وان لم
تتفق النيتان فرجعية لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو
الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت نيتاهما يقع ما نويا
وان اختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فللتفويض اليها
واما نيته فلانه الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقي
اصل الطلاق وهو الرجعي وما لا فيما لا يتأتى الاشارة اليه بان لم يكن
عينا ترجع كيف الى الاصل ويفيد تفويضه الى المشية فوجب تفويض
الاوصاف بالضرورة لان حملها على السؤال عن الحال متعذر لانه لا
يكون قبل وجود الاصل ولو لم يرجع اليه احتيج الى الغاية واعمالها
على وجه من وجوه المجاز اولى من الغاية فاذا رجع كيف الى الاصل
فلا يقع شيء في مسئلتي الطلاق والعتاق ما لم يشاء كل من المرأة

والعبد في المجلس فاذا شاءت فكما قال ابو حنيفة رحمه الله واذا شاء
العبد عتقا على مال او الى اجل او شرط او شاء التدبير فذلك باطل
وهو حر عنده كما سبق وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت ما شاء
بشرط ارادة المولى ذلك وما رايته في كتاب كذا في الكشف ولنا
اي ولابي حنيفة ان الاستيصاف الذي هو معناه الوضعي لا يتصور
الا بعد وجود الاصل كما قال الشاعر. يقول خليلي كيف تصبر بعدنا.
فقلت فهل صبر فيسأل عن كيف. واذا كان الاستيصاف يستدعي
وجود الموصوف فيقع اصل الطلاق قبل المشية قضية للاستيصاف
لكن يثبت ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عنه فان قيل
كيف قد يدخل على موجود فيصير استيصافا وقد تدخل على معدوم
فيصير لتفويض الاصل واوصافه بالمشية كما في قولك افعل كيف
شئت وطلق نفسك كيف شئت وما نحن فيه من قبيل الثاني قلنا
الفرق باطل بل هو مطلقا للاستيصاف وتفويض بعض الاوصاف
من غير تعرض للاصل وقوله افعل وطلق لطلب الفعل والتفويض حاصل
قبل دخول كيف عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله انت طالق
فانه ايقاع في الحال ولا تغير بدخول كيف فما قاله ابو حنيفة حقيقة الكلام
وما قالا معنى الكلام عرفا واستعمالا كذا في الاسرار والمبسوط اقول
ههنا اشكال وهو ان كيف شئت مثلا قيد لما قبله ومغير له بلا مرية
فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا هو المدار لكلام الامامين

فليتامل

فليتامل فانه الهادي الى سواء السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل
وكم موضوع للعدد المبهم لم يقل للعدد الواقع كما قال القوم لانه بالنظر
الى الطلاق فقط اما مطلق فلا دلالة على وقوع شئ من المعدودات
ففي قوله انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية لان العدد هو
الواقع في الطلاق اما معنى كما في قوله انت طالق اذ التقديرات
طالق طلقة او تطليقة واحدة واما مذكورا كما في قوله انت طالق
ثلاثا او اثنين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشية
على نفس الواقع تعلق اصله بالمشية بخلاف كيف كانه قال انت
طالق اي عدد شئت ولما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تقيدت
المشية بالمجلس ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة
حتى كان لها ان تطلق نفسها واحدة فصاعدا لكن لا مطلقا بل ان
طابق فعلها ارادته اي الزوج وغير تستعمل صفة للنكرة بحيث
لا تتوقف بالاضافة الى المعرفة وتستعمل استثناء لمشابهة بينه
وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله والفرق بين
الاستعمالين بوجهين الاول ان استعماله صفة يختص بالنكرة بخلاف
الاستثناء الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا
جاء او لم يجئ بل كان فيه خبر ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير
زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يجئ سيما في العرف وعلى هذا ففي
قوله له علي درهم غير دانق وهو ربع الدرهم بالرفع اي رفع غير يلزمه

الصريح

درهم تام لا نوح صفة للدرهم اى درهم مغاير للدانق وبالنصب يلزمه
ثلاثة ارباع من الدرهم لانوح استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه
دانق وهو ثلاثة ارباع درهم واما الصريح فما اى لفظ ظهر المعنى المراد
به ظهورا بينا اى انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج
اقسام الظهور من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة وانما ترك
هذا القيد اعتمادا على المقسم وقيل لاحاجة اليه لان ماعدا الظاهر
من اقسام الصريح فلابد من دخوله والظاهر قد خرج بقوله بينا لان
الظهور فيه ليس بتام والاول اصح حقيقة كان ذلك الصريح او
مجازا فان المجاز بسبب اشتهاره اوظهور قرينته يكون ظاهر المراد
ظهورا بينا وحكمه ثبوت موجبه بلا توقف على نية لانه لوضوحه قام
مقام معناه فى ايجاب الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة لا
معناها كما اقيم السفر مقام المشقة فى احكامها فصارت بحيث يثبت
الحكم باى وجه ذكرت من نداء اووصف اوخبر سواء نوى اولم ينو
قضاء قيد به لانه ان اريد صرف الكلام عن موجبه بالنية الى محتمله
جاز ديانة كما اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسى يصدق ديانة

الكناية

لاقضاء واما الكناية فما اى لفظ استتر المعنى المراد به والمراد با
بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوا على قصد
فانه قد يقصد لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا فى اللغة
كما ان الانكشاف يحصل فى الصريح باستعمالهم وان كان خفيا فى اللغة

ومن

ومن لايشترط فى الصريح لايشترطه ههنا فيدخل فيه المشترك والمجمل
وكونها والصحيح ايضا هو الاول حقيقة كانت الكناية اومجازا فان الحقيقة
المهجورة والمجاز قبل التعارف يعدان من الكناية اعلم ان الطلاق الواقع
بالفاظ الكناية باين عندنا وقال الشافعى لايقع بها الا الرجعى لانها
كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما فى الصريح لان الكناية لاتفيد
الا مايفيده المكنى عنه واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما تطلق عليها
مجازا لان معانيها غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما
يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل
البينونة الوصلة وهى متنوعة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا
فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر اثر البينونة فيه فاستعير
لها لفظة الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين
البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه
من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع
به رجعيا ولما ورد عليه انه ان اريد ان معنى هو ماتها اللغوية ظاهرة
غير مستترة فهذا لاينافى الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما فى جميع
الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع
كيف ولايمكن التوصل اليه الا بسان من جهة المتكلم وهم معترفون
بانها من جهة المحل مبهم مستترة ولم يعنوا الكناية الا با استتر المراد
به سواء كان ذلك باعتبار المحل اوغيره قلت ونسبة الكناية الى

الطلاق كقولهم كنايات الطلاق او الكنايات عن الطلاق مجازية
لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق وان
كانت تلك الالفاظ في نفسها كنايات حقيقة لاستتار المراد بها
كما مر يعني ان ما ذكره الشافعي انما يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات
عن صريح الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة
عن البينونة عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها ويتميز عن غيرها
بالنية او دلالة الحال فيفيد تلك الالفاظ بالضرورة البينونة لا
الطلاق الرجعي الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان
الواقع بها رجعي لان شيئا منها لا ينبئ عن قطع الوصلة اما الاول
فلان حقيقتها الامر بالحساب ويحتمل ان يراد به اعتدي نعم الله او نعمي
او اعتدي من النكاح فاذا نوى الاعتداد من النكاح او دل عليه
الحال زال الابهام ووجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال
طلقتك او انت طالق فاعتدي وقبل الدخول مستعارا عن الطلاق
لانه سببه في الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به و
والطلاق معقب للرجعة واما الثاني فلانه تصريح بما هو المقصود بالعدة
اعني طلب براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد و
ان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء
وما سبق في اعتدي يأتي ههنا واما الثالث فلان قولهم انت واحدة
سواء قرئت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت

واحدة

واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك
او تطليقة واحدة على انها صفة للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق
بمنزلة انت طالق تطليقة واحدة فلا دلالة فيه ايضا على البينونة
وحكمها اي الكناية وجوب العمل بها بالنية كما في حال الرضا او دلالة
الحال كحال مذاكرة الطلاق وحكمها ايضا بناء على استتار المراد بها
وقصورها في البيان عدم اثباتها ما يندرئ اي يندفع بالشبهات فلا يجب
حد القذف بنحو جامعت فلانة او واقعتها ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب
الحد بطريق الكناية ولا يحد بالتعريض ايضا بان قال لست انا بزان تعريضا
بان المخاطب زان لانه كناية ايضا فان قيل لو قذف رجل رجلا فقال
آخر هو كما قلت يحد مع انه ليس بصريح قلنا كاف التشبيه يفيد العموم عندنا
في محل يقبله وهذا المحل قابل فيكون نسبة الى الزنا بلا احتمال كالاول
لما فرغ عن اقسام التقسيم الثالث شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع
فقال واما الدال بعبارته لا بد قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات
الاولى ان المفهوم من اللفظ المعتبر في مقام الاستدلال اما عين الموضوع
له او جزؤه او لازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم كالمعلول ونحوه
او متقدم عليه كالعلة ونحوها او مقارن له كاحد معلولي العلة الموجبة
بالنظر الى الآخر وقد يفهم في المقام الخطابي امور لا عبرة لها في الاحكام
وانما تعتبرها علماء البيان الثانية ان اللازم المتأخر لا يتوقف عليه
صحة الحكم المطلوب والا لم يكن متأخرا اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحة

اقسام التقسيم الرابع

شرعا كالتمليك لصحة وقوع الاعتاق عن الآمر في اعتق عبدك عني بالف
او عقلا كالاصل لصحة تعلق السوال في اسئل القرية او صحة صدقه كالحكم
بصحة تعلق الرفع في رفع عن امتي الخطاء والنسيان والاول مقتضي بالاتفاق
وكذا الثاني والثالث عند جمهور المتقدمين وعند بعض المتاخرين يسميان
محذوفا ومضمرا ولذا لو انا لو ابموهما الا ابا اليسر كما سياتي وقد يتوقف
عليه صحة اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق العتق
على العتق الثالثة ان اللازم المتاخر للحكم قد لا يكون بواسطة مناط ذلك
الحكم ولتسميه ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناط اما مفهوم لغة
اي لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية او لا بل يتوقف عليها كما في القياس
الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من
اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لا فهمه منه متى اطلق والمعتبر
عندهم في دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا
او غيره ولهذا اجرى فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفا منافيا
للقطعية وانما ينافيها الاحتمال الناشي عن الدليل اذا تمهدت هذه
المقدمات فنقول اما الدال بعبارته فما اي لفظ دل باحدى الدلالات
الثلاث المطابقة والتضمن والالتزام على ما اي معنى سيق ذلك اللفظ
له اي لذلك المعنى وذهب بعض الاصوليين الى ان معنى السوق له
ههنا كونه مقصودا في الجملة سواء كان اصليا كالعدد في آية النكاح
او غير اصلي كاباحة النكاح فيها والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد

به ما سبق في النص المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى انه
المسوق له بهذا المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما في قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربا بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى واقول
هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على ما ذكروه لا يكون مقصودا
اصلا كما صرحوا به وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بها يتم البلاغة
ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد
تقرر في كتب المعاني ان الخواص يجب ان يكون مقصودة للمتكلم حتى
ان ما لا يكون مقصودة اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام
يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لم يقصد به الشارع
ذلك الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد ليس
في مثل هذا المقام مثال الدال بالمطابقة نحو للفقراء المهاجرين فانه
عبارة في ايجاب السهم من الغنيمة لهم وهو المعنى المطابقي ومثال الدال
بالتضمن نحو كل امراة لي فكذا حال كون هذا الكلام من الزوج جوابا
ارضاء لقولها نكحت على امراة فطلقها فانه في طلاق تلك المراة عبارة
وهي جزء مدلول كل امراة وان طلقت كلهن قضاء ومثال الدال
بالالتزام نحو احل الله البيع وحرم الربا فانه عبارة في التفرقة بين
البيع والربا اللازمة للمعنى المطابقي وقد سيق لها الكلام لانه جواب
لقول الكفار انما البيع مثل الربا واما الدال باشارته فما دل بها اي باحد
الدلالات الثلاث على ما ليس له السياق بمعنى كونه مقصودا اصليا

لخواص والمزايا ثابتة بالاشارة صرح به شمس الائمة

اقول سلمنا ان القول بثبوت الحكم بما لم يقصد به الشارع ذلك
الحكم ضعيف الا انا لا نم ضعف القول بثبوت الحكم بما قصده
في الجملة على ما ذكره بعض الاصوليين

الدال بالاشارة
النص

فلا ينافي كونه مقصودا في الجملة كما سبق بشرط كون اللازم ذاتيا اي
متأخرا لا يكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطته لا يكون ثابتا بالاشارة
بل بالدلالة او بالقياس او متقدما محتاجا اليه لصحة الاطلاق اي اطلاق
بعض المفردات على معناه اذ لو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى
او محذوفا كما سبق مثال الدال بالمطابقة كآية الربا فانها اشارة في بيان
الحل والحرمة وهو المعنى المطابق لها ومثال الدال بالتضمن نحو كل امرأة لي
فكذا فانه اشارة في طلاق مزينة الطلاق اي طلاق ضرتها حيث قال
نكحت على امرأة فطلقها ولما كان اللازم قسمين احدهما الذاتي والآخر
المحتاج اليه لصحة الاطلاق اورد للدال بالالتزام مثالين الاول
نحو قوله تعالى وعلى المولود له الآية فانه اشارة في ان النسبة الى الآباء
وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون
لازما ذاتيا لا اجزاء للموضوع له كما زعم صاحب التنقيح والثاني نحو قوله تعالى
للفقراء المهاجرين فانه اشارة في زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب
لان الفقر به لا ببعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم شيئا ومتقدم
عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملك شيء
لا جزء له كما ذهب اليه صاحب التنقيح وقال الشافعي اطلاق الفقراء
عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع
اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال

اليهم

اليهم وهي تفيد الملك قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن
انفس المؤمنين حتى لا يملكوهم بالاستيلاء لا عن اموالهم والاضافة
لا تصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الديار والاموال
ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافي فقرهم حال استحقاقهم سهما من الغنيمة
وهو المطلوب وحكم الاول اي الدال بالعبارة انه من حيث هو هو مع
قطع النظر عن العوارض الخارجية يفيد القطع حتى اذا كان الدال بالعبارة
عاما خص منه البعض لا يفيد القطع وكذا الثاني اي الدال بالاشارة من حيث
هو هو يفيد القطع كالاول مطلقا اي من غير تفرقة بين اشارة وعبارة
في الاصح ذهب الامام ابي زيد الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا
للعلم قطعا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك عند الاشتراك
بين الحقيقة والمجاز في احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة
واختاره صاحب الكشف حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب
سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هي هي كالعبارة لان دلالة
كل منهما لفظية وهي تفيد القطع وما ذكروه من بعض الصور فانما هو بسبب
العوارض فلا يقدح في قطعية الاشارة من حيث هي هي وحكم الاول
ايضا انه يرجح لانضمامه بالسوق على الثاني لانفكاكه عن السوق اذا تعارضا
فان قوله عم في حق النساء تقعد احداهن في قعر بيتها شطر دهرها اي
نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي بعد قوله عم انهن ناقصات العقل والدين
سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة

مطلب لان اشارة النص مفيد للقطع ام لا

عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله وهو معارض بما رواه ابو امامة الباهلي
رضي الله عنه عن النبي عم انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة
ايام وهذا دال بعبارته فرجح واعترض بانه لا معارضة لان المراد بالشطر
البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها
ايام الصبا وربعها ايام في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم
والصلوة وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار
الامة ما بين ستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم
والصلوة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا
لنقصان دينهن ولذا اي للدال بالاشارة عموم كالاول في الاصح
حتى يحتمل التخصيص قال شمس الائمة اما الثابت باشارة النص فعند
بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام
لاجله فاما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة
على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا
للتخصيص ثم قال والاصح عندي ان يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة
كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار
الصيغة فكما ان الثابت بعبارة يحتمل التخصيص فكذلك الثابت بالاشارة
ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له حتى منها اباحة الوطي
للاب جارية ابنه وان كان اللام يستلزم ان يكون الولد وامواله ملكا
للاب بالاشارة واما الدال بدلالته فما دل على اللازم لا بالذات بل بمناطه

دلالة النص

اى بواسطة علة حكمه وقوله المفهوم صفة لمناط اى مناطه المفهوم بمجرد
العلم باللغة لا المفهوم بالرأي الموقوف على الاجتهاد كما في القياس
المستنبط العلة قوله بمناط حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء
لان اللازم في كل من الاولين ذاتي وفي الثالث متقدم وما بواسطة
يجب ان يتاخر قوله المفهوم لا بالرأي اخرج القياس فانطبق الحد على
المحدود توضيح التعريف ان قوله تعالى مثلا لا تقل لهما اف يفيد حرمة الضرب
والشتم بدلالته وهو الايذاء وللتافيف حكم الحرمة فاظهار الاستياء
بكلمة اف هو المعنى الوضعي والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة
للحرمة ثم ان الضرب والشتم فوق التافيف في الايذاء فيثبت الحرمة فيها
ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعي حرمة التافيف وبمعنى
معناه حرمة الباقي ولذا اي ولانفهام مناط الحكم بدون الرأي ثبت
بها اي بدلالة النص الحدود والكفارات فان الحدود شرعت عقوبة
وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة
صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب
اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا كما سيأتي ان شاء الله تعالى
ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الجرائم وآثامها ومعرفة ما يصلح
جزاء لها وزاجرا عنها وما يحصل به ازالة آثامها ومقادير ما فلا يمكن
اثباتها بالقياس المبني على الرأي بخلاف الدلالة فان مبناها على المعنى الذي
تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا وبخلاف القياس المنصوص

العلة فانه ايضا بمنزلة النص والقول الذي قاله بعض اصحابنا وبعض
اصحاب الشافعي بانها دلالة النص قياس جلي لما فيه من الحاق فرع
باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب
والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي فاسد لوجوه اربعة اشار
الى الاول بقوله لان المنصوص فيها قد يكون جزءا من الفرع كما لو قال العبد
لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه
بخلاف القياس فان الاصل فيه لا يكون جزءا من الفرع اجماعا لا يقال
الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزءا مما فوقها الا بصفة الاجتماع
لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم فمثله ايضا ممتنع في القياس
بالاجماع واشار الى الثاني بقوله ولثبوتها اي الدلالة قبله اي القياس
الشرعي فان كل واحد يفهم من لا تقل له اف لا تضربه ولا تشتمه سواء
علم الشرعية بالقياس او لا وسواء شرع القياس او لا والى الثالث
بقوله ولا تفهام مناطها بخلاف القياس فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات
شرعية من تاثير نوع المعنى او جنسه في نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك
كما سياتي في باب القياس والى الرابع بقوله ولان الفرع فيه اي القياس
ادنى من الاصل مساو للاصل او اعلى منه رتبة قوله وكل الخ ابتداء
كلام لا تعلق له بالدليل اي كل من المساوي والاعلى قسمان احدهما
جلي ان اتفق على تعيين طريق مناطه وثانيهما خفي ان اختلف فيه ولا
يخفى ان خفاءه بالنظر الى الجلي وان كان جليا بالقياس الى القياس

وقيها

وقد

وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال فمثال المساوي الجلي
كغير الاعرابي الملحق به اي بالاعرابي المنصوص في وجوب الكفارة عليه
بسبب الجناية على صوم رمضان فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوجب الكفارة
على اعرابي جامع في نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه السلام
ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا او صحابيا ونحو ذلك بل للجناية على
صوم رمضان فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص
ومثال المساوي الخفي نحو وقاعها اي وقاع المراة في نهار رمضان الملحق
بوقاعه اي الرجل المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة
على الصوم المشترك بينهما وقال الشافعي رحمه الله لا يجب عليها لانه
المباشر دونها بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية قلنا تمكنها
مباشرة وفعل كامل كما في الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فاندفع
ما قيل لا نسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما
بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجال ومثال الاعلى الجلي كالضرب
والشتم الملحقين بالتافيف المنصوص وفي الحرمة بواسطة الاذى
للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص دفع الاذى بخلاف قول
الآمر بقتل عدوه لا تقل له اف واقتله فمدار الامر العلم بالمقصود
من المنصوص والضرب والشتم في ذلك المعنى اعلى واجلى من التافيف
وهو فيهما اقوى ولذلك لا يحنث من ضرب بعد الموت في والله
لا يضربه ولا يبر في ليضربنه ويحنث بمد الشعر والخنق والعض من حلف

لايضربه كما في لا يؤذي ومثال الاعلى الخفي نحو الاكل والشرب في
نهار رمضان الملحقين بالوقاع المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة
المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة في الوقاع وهو كونه جناية على الصوم
فانه الامساك عن المفطرات الثلاث بل ايجابها لهما اولى من ايجاب
الوقاع لانهما احوج الى الزاجر منه لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة
فيهما سيما في النهار وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب
وحكمه اي حكم الدال بدلالته انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن
العوارض الخارجة يفيد القطع كاستناد الثابت بها الى المعنى المفهوم
من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس هو الصحيح لا ما قيل
ان مقصود المنصوص الذي هو مراد الآمر ان كان معلوما قطعا فالدلالة
قطعية كآية التافيف والا فغير قطعية كايجاب الكفارة على المفطر
بالاكل لان عدم القطعية يحوجها الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة
الفطر الغالب فيها معنى العقوبة قال بعض الافاضل حكم الدال بدلالته
ايجاب الحكم قطعا مثلهما ثم قال وحاصله ان التنبيه بالادنى على
الاعلى او بالشئ على ما يساويه اما الاعلى فنوعا قطعي جلي ان
توقف على طريق تعيين مناطه وظني خفي ان اختلف فيه ثم قال
ان قيل اشتبه الفهم في هذه المسائل على فقيه مبرز في طريق الفقه
بعد ان بلغه الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا قطعيا
صالحا لاثبات ما يندرئ بالشبهات اجيب بما سلف ان معنى لغويته

حكم دلالة النص

مطلب في قطعية دلالة النص

عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل واحد ومعنى قطعيته
قطعية مفهوميته لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابي لا قطعية
دليل مناطيته ولا قطعية تعدي الحكم الى الملحق ولا قطعية كونه
اعلى او مساويا اقول فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه الى القطعي
والظني غير مستقيم لما عرفت ان عدم القطعية يحوجها الى الاجتهاد
واما ثانيا فلانه يخالف لما قال اولا حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم
قطعا مثلهما فان هذا القائل قد اختار انهما على الاطلاق يفيدان
القطع واما ثالثا فلان دليل المناطية اذا لم يكن قطعيا لا يكون
المناط قطعيا فان قطعية الحكم تابع لقطعية الدليل ولا نشك
ان المراد بالمناط ليس نفس العلة بل مع وصف المناطية واما رابعا
فلان تعدي الحكم الى الملحق اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا وحكم
الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا فان المراد بالحكم ثمه حكم النوع لا نفي
الظن من اختلافهم ان طريق فهم المناط الى اي شئ يفضي مثلا الظن
في مورد حديث الاعرابي من الاختلاف في ان طريق فهم المناط يفضي
الى انه الجناية المطلقة او المقيدة لانا نقول الظن الناشي من
الاختلاف انما هو بالنظر الى غير المستدلين كما لا يخفى وليس الكلام
فيه وانما هو في الظن بالنظر الى المستدل وذلك لا يفيده فالصواب
ان يترك التقسيم الى القطعي والظني ويقال في جواب السؤال ابتداء
اشتباه الفهم في المسائل الجزئية لا ينافي قطعية الاصل بل اشتباه

في الاصل لا ينافيها ايضا فان الشافعي رحمه الله قد اشتبه عليه قطعية
العام قبل التخصيص ولم يفرذلك بقطعيته عندنا وقد مر ان الاحتمال
اذا لم ينشا عن الدليل لا يعبا به كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادعى
فيها احد المجتهدين دلالة النص فهي عنده قطعية والاحتمال الذي
اعتبره غيره ليس بناشىٔ عن الدليل فلا ينافي القطعية ثم ان
الدلالة وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة لكنها دون الاشارة
عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لان في
الاشارة النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم سالما
عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد
في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فوجبت
على الدلالة فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة
الى نفي القصاص اجيب بان القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف
الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب
بعبارة النص الوارد فيه ويمتنع تخصيصها بالاتفاق لكنهم اختلفوا
في سبب الامتناع قيل لعدم عمومها لان العموم والخصوص من
عوارض الالفاظ فاذا لم يعم لم يخص لان التخصيص فرع العموم وقيل
العموم ليس من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني ايضا فامتناع تخصيص
الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه اذا ثبت معنى النص علة للحكم

هذا على مذهب بعض مشايخنا لكن الصحيح ان المعنى لا يتصف بالعموم كما صرح به المشايخ في مباحث العام

لا يحتمل ان لا يكون ذلك المعنى علة له في بعض الصور لان المعنى شيء
واحد لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم
في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال واما الدال
بالاقتضاء الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اي طلبته
وسمي المقتضي مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر فما دل على اللازم
هذا يتناول الدلالة والمحذوف وبعض صور العبارة والاشارة
المحتاج اليه خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة ثم عا
خرج به الباقي فانطبق الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر
الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب
اكثر الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم
الى ان المحذوف من باب المقتضي وفسروه بدلالة اللفظ على معنى خارج
يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وسياتي لهذا زيادة
بيان ان شاء الله تعالى كاعتق عبدك عني بالف فان هذا الكلام يقتضي
البيع ضرورة اي لضرورة صحة العتق فان اعتاق عبده بطريق
النيابة عن الغير لا يجوز الا بتمليكه له فصار كانه قال بع عبدك مني بالف
وكن وكيلي في الاعتاق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم
لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ
هو هذا المقدر وكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم
القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الآمر كانه قال

الدال بالاقتضاء

فيه بحث اذ لا يخفى ... واخراج بعض الصور ... من ان يكون ... التخصيص ... كان بعلة النص علة فافهم

اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته فكانه قال
بعته منك فاعتقه عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا
التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا
عني ووكيلا لا صلة للبيع اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق
ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع
كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف كذا في التلويح اقول في التحقيق
بحث لان البيع ح يثبت بطريق التضمين وهو غير الاقتضاء
الذي كلامنا فيه لانه امر شرعي لما عرفت والتضمين لغوي ولو عمم
كما هو راى البعض لا يستقيم لان الصحة اللفظية غير الصحة العقلية ولو
جعلت اعم لا يستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما متقدما
بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين
الذي ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك
ولا يخفى ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى
البيع والعتق سواء فالوجه ان يقدر هكذا بع عبدك مني بالف
ثم اعتقه نائبا عني فليتامل واذا ثبت البيع بطريق الضرورة
فلا يثبت معه اى مع البيع الشروط التي لا تحتمل السقوط لان
ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يشترط القبول ولا يثبت
خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان
صبيا عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام

ولذا قال ابو يوسف لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح
عن الآمر ويستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع
ثمه عن القبول وهو ركن لكنا نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط
القبول في البيع مما يحتمله كما في التعاطي لا القبض في الهبة اذ لا يوجد
هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصور المذكورة يقع العتق
عن المامور لا الآمر وهو الاقتضاء ثابت يعني ان الاستدلال به
من جملة الاستدلالات الصحيحة خلافا لزفر فانه لا يقول بالاستدلال
به بلا عموم حال من الضمير في ثابت اى ملتبسا ذلك الاقتضاء
الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعني اللازم
المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجوز
اثبات جميعها بطريق العموم خلافا للشافعي فان المقتضى على لفظ
اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة
على تقدير وهو المقتضى اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة
يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عندنا ايضا بمعنى انه لا يصح
تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها
كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر
سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى
هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ
لا ينفك عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى لانه اى المقتضى اسم مفعول

ضروری صیر الیه تصحیحا للمنطوق والضرورة ترتفع باثبات فرد
فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت
عنه ولان العموم للفظ اى مختص به لا يوجد فى المعنى كما سبق والمقتضى
معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم فان قيل اذا قيل اعتق عبدك
عنى بكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت
به نفس المقتضى وفرق ما بين العموم المقتضى وعموم المقتضى بين
هذا ولك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثانى
الى الثانية فيبطل نية الثلث فى اعتدى للموطوءة هذا شروع
فى فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى الامر
بالاعتداد فيكون ضروريا ولذا كان رجعيا اذ الضرورة تندفع
به والثلث فوق الضرورة انما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق
بالاقتضاء بل بطريق المجاز وبطل ايضا نية الثلاث فى انت
طالق فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق الذى
ليس محلا لنية الثلاث لا على ثبوت الطلاق على الرجل بطريق
الانشاء الذى هو محل لنيتها وانما ذلك امر شرعى ثبت ضرورة
ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها
فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة والحاصل
ان ما يفهم لغة ليس محلا للنية وما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء
فى العموم وكذا تبطل نية الثلث فى طلقتك فانه وان دل لغة على مصدر

قابل

قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لا حادث فى الحال فكان ينبغى
ان يلغو لانتفاء الطلاق فى الماضى لكن الشرع اثبت لتصحيح هذا
الكلام طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصحت
دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة فان قيل ضيع العقود
عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرته مبنى على الاخبارية
قلنا ليس معنى خروجها الى الانشائية ان لا يبقى جهة الاخبارية
والا لما عمل حال انشائيتها باخباريتها اذا امكنت كقوله
للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق حيث لا يقع شىء فاذا بقيت
تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ
اخباريات محضة حتى يرد اولا انه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة
خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به ولا
معنى للانشاء الا هذا وثانيا ان خاصة الاخبار اعنى احتمال الصدق
والكذب لا توجد فيها للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وثالثا
انه لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا
لانه توقيف امر على آخر ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال
للرجعية انت طالق بينما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبينما اذا
اراد الاخبار الاخبار عن الطلاق السابق بخلاف طلقى نفسك
فانه مختص من افعلى طلقا من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت
فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الا على

تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل
فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل
وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة
او حكما وهو المجموع والاول الموجب والثاني المحتمل كما سبق في باب
الامر ولم تجزيه الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار لانه مجاز والمجاز
صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافي ابتناه على
عدم عموم المقتضى ايضا والباين كالطالق في ان البينونة الثابتة
به انما هي بطريق الاقتضاء الا ان بينهما فرقا وهو ان البينونة تتنوع
الى خفيفة وهي التي تفيد انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد او اثنين
وغليظة وهي التي تفيد انقطاع الحل بالكلية كما يحصل بالثلث فصحت
اي اذا تنوعت الى النوعين صحت فيها نية الثلث لان اللفظ لما
احتملها كانت النية لتعيين المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق
البينونة تعين الادنى المتيقن واذا نوى انقطاع الحل ثبت العدد
ضمنا كالملك في المغصوب يثبت في ضمن الضمان بخلاف الطلاق
فانه غير متصل بالمحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا
عن تنوعه بل هو في نفسه انعقاد العلة فقط والانفصال قبل الحلول في
المحال لا يتنوع الى النقصان والكمال كالرمي فانه في نفسه غير متنوع
بل المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به فلا نسلم تنوعه ههنا
كيف وتنوعه بالعدد فيكون اصلا في التنويع فلا يثبت مقتضى والا لكان

تبعا

تبعا ولئن تنوع بغيره لا يكون محتملا للطلاق فانه انما يتنوع الى مزيل الملك
بانقضاء العدة والى مزيل الحل بكمال العدد وليس شيء منهما محتملا
له نفسه ويبطل كما يبطل نية الثلث في اعتدي وانت طالق وطلقتك
نية تخصيص فاعل كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا ونوى
تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء
بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله ومفعول كما
اذا قال ان اكلت او لا اكل ونوى طعاما فانها دون طعام فانها باطلة
كما سبق وسبب كما اذا قال ان اغتسلت واراد الاغتسال عن
الجنابة فانها باطلة وحال كما اذا قال لرجل قايم لا اكلم هذا الرجل
ونوى حال قيامه وصفة كما اذا قال لا اتزوج ونوى كوفية
او بصرية في اليمين متعلق بالتخصيص فان قيل هذه الامور انما تثبت
بطريق الاقتضاء اذا جعل التوقيف اعم من الشرعي والعقلي و
اما اذا قيد بالشرعي فلا اذ يعرفها من لا يعرف الشرع اصلا قلنا
الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة
الحلف على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكول لمكان كما اذا قال
لا اخرج ونوى مكانا دون مكان وزمان كما اذا نوى في المثال
المذكور زمانا دون زمان فان هاتين النيتين باطلتان بالاتفاق
بيننا وبين الشافعي وان منعه الآمدي ثم سلمه وبين الفرق ولذا
اورد هاتان الصورتان في صورة الاتفاق بخلاف الصور السابقة

فانه يقول بجواز التخصيص فيهما لان نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل
ومفعول و سبب و حال وصفة ولذا يحنث بكل الصور وذلك
معنى العموم فوجب قبوله للتخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان
فان نية التخصيص فيهما باطلة بالاتفاق والحل ما سياتي على ان دليله
لا يفيد الا عموم المعنى والكلام في العموم الذي هو من عوارض اللفظ و
المصدر المنفي كما في الصور المذكورة وان ثبت لغة لا اقتضاء لانه
جزء مدلول الفعل لا يعم كما لا يعم المقتضى لكن المفهوم من ظاهر كلام
الجامع انه يعم حيث قال لو قال ان خرجت فكذا ونوى السفر خاصة
صدق ديانة ووجهه صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو
نكرة في موضع النفي فتعم فتقبل التخصيص الا اذا تنوع ذلك المصدر فح يصح
نية نوع دون نوع خلافا للقاضي ابي هيثم كالمساكنة فانها لما تنوعت
الى كاملة وهي ان يسكنا في بيت واحد لا بعينه وقاصرة وهي ان يسكنا
في دار واحدة صح نية الكاملة اذا قال لا اساكن فلانا بناء الى انفهام
الكامل من الاطلاق وان وقع على الدار بلا نية والخروج فانه لما
تنوع الى مديد مرخص وغيره صح نية المديد بخلاف ما لو نوى في الاول
المساكنة في مكان بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان بعينه حيث لم تعمل
نيته اصلا هو الصحيح لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب
اليه ابو هيثم اما الاول فلما سياتي ان نفي الحقيقة ينافي اثبات بعض
الافراد وما ذكر في الجامع لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج

لما تنوع

لما تنوع الى نوعين صح نية اخفهما ديانة وان لم يصح قضاء لما فيه من
التخفيف واما الثاني فلان النوعين لما تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما
معا واريد الجنس من حيث تحققه لا من حيث هو هو وجب ان يثبت
احدهما الا اذا اظهر استثناء مما بقي من بعد الاستثناء الاول يعني ان
المصدر الغير المتنوع لا يعم الا اذا اظهر بان يقال مثلا لا اكل اكلا ونوى
اكلا دون اكل يصح كالمذكورات من الفاعل والمفعول وغير ذلك
فانها اذا ظهرت تعم ايضا فيصح تخصيصها وكما ورد ههنا ان في
هذه المسائل يحنث بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا
دليل العموم اجاب عنه بقوله والحنث بكل اي بكل جزئي من جزئيات
المصدر والفاعل المفعول ونحو ذلك في كل من المصدر المذكورة
لليمين لوجود المحلوف عليه في تلك الجزئيات لا للعموم المنافي
للاقتضاء ونفي نفس الحقيقة فان قلت لا شك في صحة قولنا
ان اكلت اولا آكل الا خبزا وان غتسلت اولا اغتسل الا عن
جنابة ولا اكلم فلانا الا حال قيامه ولا اتزوج الكوفية ولا اخرج
الى مكان كذا او زمان كذا والاستثناء فرع العموم فلولا العموم لما صح
الاستثناء قلت هذه الامثلة من قبيل المحذوف لا المقتضى والاستثناء
قرينة للحذف فلا اشكال وتحقيق مذهبنا ان لا آكل مثلا لنفي نفس
الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها
واثباتها فلو نوى ماكولا دون ماكول او اكلا دون اكل فقد نوى

ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا اكل شيا او اكلا اذ يقصد به المتكلم عدم
التعيين لما هو معين عنده فاذا فسره ببيان نيته فقد عين احد
محتملاته ونظيره الفرق بين قراتي لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما تقرر
من الفرق بين نفي الجنس ونفي الفرد المبهم ولذا صح ان يقال بالرفع لا
رجل في الدار بل رجلان او رجال ولا يصح بالفتح لا رجل بل رجلان او
رجال فاندفع ما ذكر في التلويح ان المصدر في قولنا لا اكل اكلا للتاكيد
والتاكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية
وعلامته اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا من المتقدمين و
اصحاب الشافعية والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام ثلاثة اقسام
ما اضمر ضرورة صدق المتكلم وما اضمر لصحته عقلا وما اضمر لصحته شرعا
وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته لفظيا
كحذف المبتداء والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيدا قام وامثال ذلك
ومن هذا القبيل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة
وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضى ما اضمر لصحة
الكلام شرعا وجعلوا ما وراه محذوفا او مضمرا ولما اختير ههنا مختارهم
احتيج الى بيان علامة يتميز بها المقتضى عن غيره فقيل وعلامته اي علامة
المقتضى ان يصح به المذكور اي يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور
شرعا اي يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال
الامام شمس الائمة المحذوف غير المقتضى لان من عادة اهل اللسان

حذف

حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف
ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضى يكون
شرعا لا لغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول
اذا اطلقت يراد بها الصحة الشرعية وذكره ههنا لزيادة التوضيح
وشروطه اي المقتضى ان لا يلغى المذكور عند ظهوره اي ظهور المقتضى
ذكر هذه العبارة في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام في بيان العلامة فقيل
في توجيهها ان لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بل يبقى
كما كان قبله اقول لا يخفى ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف
وان يكون المحذوف لغوا غاية ما في الباب ان يفيد معنى غير الاول
وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر
بحيث اذا صرح به لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده
المتزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق
يقتضي سبق النكاح لان غرضه الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون
المقتضى اعني قوله طلقها توكيلا محضا بالطلاق وليس ذلك في وسع
المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن المقتضى وهو
موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده في غيره جعلته شرطا لا علامة
وشرطه ايضا ان يصلح تابعا للمذكور بان يكون المقدر ادنى من المذكور
او مساويا له فان الشئ قد يستتبع مثله لا ان يكون اعلى منه واصلا
له ولهذا قلنا اذا قال لامراته يدك طالق لا يقع الطلاق لان اليد

لاتستتبع النفس وقلنا الكفار لايخاطبون بالشرايع لان فروع
الايمان لاتستتبع الايمان وقلنا اذا قال لعبده كوز عن يمينك لايثبت
الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لساير التصرفات فلا يثبت
تبعا الى غير ذلك من الفروع وهو اى اقتضاء النص كالدلالة فى افادة
الحكم قطعا واشتراك الثابت بهما فى الاضافة الى النص ولو بواسطة
فان المقتضى مع حكمه حكم للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك
اوجب العتق فى القريب فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصار الثابت
به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس الا عند المعارضة فان دلالة
النص ح يترجح عليه لثبوته بناء على الحاجة والفروق بخلافها فصل
لما فرغ عن الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد وجوه استدل
بها بعض العلماء فقال استدل بوجوه اخر غير ما ذكر فاسدة عندنا
منها مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور فى الحكم
اثباتا ونفيا ويسمى ايضا دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطا
منها ان لايظهر اولوية المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه والا لزم
ثبوت الحكم فى المسكوت عنه وكان مفهوم موافقة لا مخالفة ومنها ان
لايكون خارجا مخرج الاغلب المعتاد مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم
فان الغالب كون الربائب فى الحجر فالتقييد به لذلك لا لان حكم اللاتى
ليس فى الحجور بخلافه ومنها ان لايكون لسوال سائل عن المذكور او
لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسأل هل فى الغنم السايمة زكوة

فيقول

بحث مفهوم المخالفة

فيقول فى الغنم السايمة زكوة او يكون الغرض بيانه لمن له السايمة لا المعلوفة
ومنها ان لايكون لجهالة المخاطب بان لايعلم وجوب زكوة السايمة
ويعلم زكوة وجوب المعلوفة فيقول الرسول فى الغنم السايمة
زكوة فان التخصيص ح لايكون لنفى الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها
لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا التقييد بالوصف مثلا اذا قيل
فى الغنم زكوة يحتمل ان يخرج المجتهد السايمة من عموم الغنم ويخص الوجوب
بالمعلوفة لدليل يقتضى ذلك فيقال فى الغنم السايمة زكوة لئلا يخصص
قال الآمدى وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص
سوى نفى الحكم فى محل السكوت فهل يجب القول بنفى الحكم فى محل السكوت
تحقيقا لفائدة التخصيص او لا يجب وانما قلنا ان الاستدلال به فاسد
فانه لو ثبت فبنقل يعنى ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل
وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلى ولا مجال له فى اللغة فتعين انه لو ثبت
ثبت بنقل وذلك النقل لا يجوز ان يكون بطريق الآحاد متعارضة
اذ الآحاد
فلا يفيد الظن لانها انما تفيده اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما
اختلف ائمة اللغة فى كل نوع من انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة
لا تثبت بالشك ولا متواترا وشبهه ليحصل العلم او طمانينة الظن
والا لما اختلف فيه ذلك الاختلاف فلا مفهوم مخالفة اصلا وقيل
فى وجه فساد الاستدلال بالمفهوم لان الاثبات لم يوضع للنفى وبالعكس
فلا يدل احدهما عليه اى على الآخر اقول فيه بحث لان الخصم لا يدعى الوضع

ان لايكون صح

حتى يرد عليه كيف ولو ادعاه لبطل قوله بالمفهوم لانه يكون من قبيل
المنطوق وهو اى المفهوم المخالف انواع الاول مفهوم اللقب وهو نفي
الحكم عما لم يتناوله اسم الجنس كالماء في حديث الغسل الذي سياتي
او العلم نحو زيد موجود ومنعه الجمهور وقال به ابو بكر الدقاق وبعض
الحنابلة والاشعرية لفهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال
وهو ان يجامع بلا انزال من قوله عم الماء من الماء اى الغسل بسبب المني
وهم من اهل اللسان فلولا ان تخصيص الشيء بالاسم يفيد نفي الحكم
عما سواه لما فهموا ذلك قلنا بطريق القول بموجب العلة ذلك الفهم
منهم ليس من التخصيص بالاسم بل من اداة العموم وهي اللام في الماء
بمعنى ان كل فرد غسل الجنابة ثابتة من وجود المني بقرينة ورود الحديث
في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس وهو
اى عموم الماء صحيح مسلم لكن الماء لا يجب ان يكون عيانا البتة بل قد
يثبت عيانا كالانزال وقد يثبت دلالة كما في التقاء الختانين فانه
لما كان سببا له اقيم مقامه لخفائه وعدم انضباطه كالسفر والنوم و
النوع الثاني مفهوم الصفة لا يراد بها النعت بل كل قيد في الذات نحو
سائمة الغنم ولي الواجد وظرفي الزمان والمكان وغير مما معناه وقال
به الشافعي ومالك واحمد والاشعري لان قولنا الفقهاء الحنفية
فضلاء ينفر الشافعية فلولا ان التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم
عما سواه لما تنفروا انول وقد وقع العمل في الاحكام والمختصر

مفهوم اللقب

مفهوم الصفة

وغير مما

وغير مما هكذا ولعل الاحسن ان يقال قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر
الحنفية لان تنفر الشافعية لا يصلح للاستدلال لجواز ان يكون التنفر لاعتقادهم
ذلك واني الالزام في تنفر الحنفية حيث يلزم منه الاقرار بعد الانكار
قلنا لا نسلم الملازمة بل النفرة اما لتركهم على الاحتمال وتصريح غيرهم بالتصريح
بالفضل او لفهم البعض اى لفهم المعتقدين لافادة النفي عن الغير فقصد ذلك
النفي في الصورة المذكورة فيتنفر عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض
الناس نفي الفضل عنهم او لانها اى المفهوم حجة في الجملة ولو من القرائن وفي المقام
الخطابي المحض والنوع الثالث مفهوم الشرط وهو اقوى من مفهوم الصفة
ولذا قال به كل من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى وبعض من لا يقول
به كالكرخي وابي الحسن البصري وعبد الجبار من المعتزلة وابن سريج
من الشافعية لان عدمه اى عدم الشرط يوجب عدم المشروط والا
لا يكون شرطا قلنا ما ذكرته انما هو في الشرط الاصطلاحي وهذا الشرط
الذي نحن بصدده لغوي وهو الذي دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب
ان يكون شرطا اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة وانتفاء شيء
منهما لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل والنوع الرابع
مفهوم الغاية وهو اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل يختص به ولذا
قال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل كالقاضي ابي بكر وعبد
الجبار لانها اى الغاية آخر والا لا يكون غاية فلو لم يكن ما بعدها مخالفا
لما قبلها في الحكم بل دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لا يكون الغاية آخرا وهو

مفهوم الشرط

مفهوم الغاية

خلاف الموضوع والواقع قلنا الكلام في الآخر نفسه لا فيما بعده يعني سلمنا
ان ما بعد الغاية لو دخل في حكم ما قبلها لم يكن الغاية آخرا لكن النزاع
لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرفق في الغسل وانما النزاع
في نفس الغاية كزمان غيبوبة الشمس ونفس المرافق واعترض على هذا
الجواب بان النزاع اذا كان في حكم مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح
عده من المفهوم اقول كونه مذكورا لا ينافي عد حكمه من المفهوم كما في
الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل الآخر
وهذا اي مفهوم الغاية قد يعد من قبيل الاشارة قال صاحب البديع
هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح
في بحث المعارضة والترجيح ان مفهوم الغاية متفق عليه والنوع الخامس

مفهوم الاستثناء

مفهوم الاستثناء فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند
جمهور النافين واكثر منكري المفهوم بدلالة قولنا لا فاضل الا زيد
على نفي كل فاضل سوى زيد واثبات كونه فاضلا قلنا هو اي كونه دالا
على ذلك انما هو من خصوص العام وهي كونه مقام المدح فلا يلزم منه
الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسيأتي تمام تحقيقه والنوع السادس

مفهوم انما

مفهوم انما ذهب القاضي ابو بكر والغزالي وجماعة من الفقهاء الى انه
ظاهر في الحصر ولذا احتمل التأكيد لقوله عم انما الولاء لمن اعتق وقوله عم
انما الاعمال بالنيات اذ يتبادر منه عدم الولاء لغير المعتق قلنا
هو اي الحصر لم ينشأ من عموم الولاء والاعمال اذ معناه كل ولاء للمعتق

وكل

وكل عمل بنية وهو كلي موجب فينتفي مقابلة الجزئي السالب وهو بعض
الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان قيل لا نسلم ان
مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غايته ان كل الولاء
للمعتق وهو لا ينافي ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق لجواز الاشتراك كما
في الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له ولاء
لما ثبت للمعتق لامتناع قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس الولاء
للمعتق وقد كان كل ولاء له لا يقال هذا انما يتم لو تغاير الولاء ان بحسب
الوجود وهو ممنوع لم لا يجوز ان يتغاير بمجرد الاعتبار فان الشيء الواحد
قد يعرض له اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله
او بعضه سماع لعمرو لانا نقول لا مجال له ههنا فانه وجودي لان
اللام للاختصاص والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كما في ملكية
الدار لزيد فانه ظاهر في الاستقلال او ما لعمرو وغيره ما لغيره على تقدير الاشتراك

مفهوم العدد

والنوع السابع مفهوم العدد وانما افاد التخصيص لان التعميم بحيث
يشمل الحكم المعدود وغيره يبطل نص العدد فانه لا يحتمل الزيادة والنقصان
كما علم في ثلاثة قروء قلنا التعميم الذي نقول بجوازه انما هو بعلة سيما
اذا كانت مفهومة لغة اذ الثابت بدلالة النص في حكم المنصوص كما
سبق لا به اي لا بالعدد نفسه حتى يلزم ابطال الخاص ولا شك ان
عدم التعرض لشيء ليس تعرضا بعدمه والمذهبان اي القول بمفهوم
العدد والقول بنفيه مرويان عن مشايخنا فقول صاحب الهداية

بعد حديث الفواسق ولان الذئب في المعنى الكلب العقور اي في انه
يبتدي بالاذى وكذا قوله العقعق غير مستثنى لانه لا يبتدي بالاذى
فليس كغراب الجيف مع قوله في جواب قياس الشافعي السباع على
الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال العدد ناظرا الى المذهبين

مفهوم الحصر

والنوع الثاني مفهوم الحصر ويراد به عرفا النفي عن الغير ويحصل بتصرف
في التركيب كتقديم ما حقه التأخير من متعلقات الفعل والفاعل المعنوي
والخبر وتعريف المسند والمسند اليه والمراد به ههنا بعض انواعه وهو
ان يعرف المبتدا بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم
جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما او غيره
مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم في العرب وصديقي خالد ولا خلاف
في ذلك بين علماء المعاني متمسكا باستعمال الفصحاء ولا في عكسه ايضا مثل
زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما
يفيد حصر الانطلاق على زيد الا ان اعتبار ائمة الاصول لما غاير اعتبارهم
فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب من حيث افادتها خواص تختلف
باختلاف المقامات والاعتبارات لهم تختاروا اما اختاروه وان
اختاره بعض قائلا اذ لولاه اي لولا الحصر لاخبر عن الاعم بالاخص
وانه باطل اما الملازمة فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد فظاهر
لا قرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم فلو
فرض غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان العالم اعم من زيد

وبكر

وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم فلان الخبر الثابت للعالم
ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت هذا بطل جعله
للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم فوجب جعله لما صدق
عليه بعد تخصيصه مما يصلح ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك الا بجعله
المعهود ذهني بمعنى الكمال المنتهي في العلم الذي تصوره المخاطب وتوهمه
وانت تعلم فتخبر عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بانه زيد قلنا اللازم
من الدليل الذي ذكرتم هو المبالغة وهو غير مطلوبة لا الحصر الذي هو
المطلوب ومنها اي من الوجوه الفاسدة ما قيل القران في النظم يوجب
المساواة في الحكم يعني ان يدل عطف احدى الجملتين المستقلتين على
الاخرى على تشريك الثانية الاولى في الحكم المتعلق بها نفيا او اثباتا
قال به بعض اهل النظر لان العطف سواء كان بين المفردين او جملتين
ناقصتين او تامتين تقتضي الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في
الحكم الا ترى ان الناقصة اذا عطفت على الكاملة في مثل جاء زيد
وبكر يثبت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف
والعطف قد وجد فيهما لكن فيه فيوجبهما حتى قال بعض اصحابنا في قوله
تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يجب بناء على هذا الاصل ان لا تجب
الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه تحقيقا للمساواة في الحكم لاشتراك
الزكوة والصلوة في العطف فيجب القول بالشركة في الحكم قلنا المقتضي
للشركة بينهما في الحكم ليس العطف بل افتقار العطف ونقصانه فان الاصل

في كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشارك غيره لان في اثبات
الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة
في الناقصة انما يثبت ضرورة افتقارها الى ما يتم به الافادة وقد عدمت
الضرورة في التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة دائرة مع الافتقار
وجودا وعدما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر فلا تشارك
الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فيحتاج اليه ولهذا قلنا اذا
قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان العتق يتعلق بالشرط
لان الجملة الثانية وان كانت تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لانه عرف
بدليل ان غرضه تعلق العتق بالشرط لا تنجيزه او ذكر شرطا له على حدة
فصار ناقصا من حيث المعنى والدليل عليه كون خبر الاول غير صالح
لخبرية الثاني فان قوله طالق لا يصح خبر العبد فيدل ذلك مع الاول
على افتقاره اليه بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة
طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء عنه يدل على ان مراده
التنجيز والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق ثلاثا وعمرة طالق يتعلق طلاق عمرة بالدخول
كطلاق المخاطبة الا ان عمرة تطلق واحدة عند الشرط بخلاف ما هاد ذلك
لان قوله عمرة كان كافيا في وقوع الثلاث لو كان مرادا وحيث
وجد الخبر في الثاني دل على مراده دون خبر الاول فخبر الاول
لما لم يصلح للثاني تعلق ايضا بالشرط اقول عدوا من بين جملتين

لامحل

لا محل لهما من الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع و
التابع كل ثان باعراب سابقه ويؤيد ما ذكرنا قول الامام شمس الائمة
ليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم انما ذلك في واو
العطف ومنها اي من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه اي
قصر العام اصطلاحيا كان او لغويا على سبب وروده او سبب
وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه
لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي
عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة
ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة
بل قصرها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة بعموم
اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعي ومالك رحمهما الله باختصاصه
به وبعض اصحاب الشافعي وابو الفرج من اصحاب الحديث فصلوا
بين ان يكون السبب سوال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة
وخصوا الاول دون الثاني وانما خصص من خصص اذ لولاه اي لولا
اختصاص العام بالسبب لجاز تخصيصه اي السبب بالاجتهاد
لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص اي فرد
كان بالاجتهاد بعد تخصصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا
لانه من الافراد وايضا لولاه لم يكن لنقله اي نقل السبب فايدة
فانه اذا عم السبب غيره كان نسبته اليهما سواء فلا يبقى في ذكره

فايدة وايضا لولاه لم يطابق الجواب السوال لانه عام والسوال
خاص وكل منهما يجب نفي مثله عن الشارع قلنا عن الاول يجوز دخول
البعض من الافراد في الحكم قطعا يعني يجوز ان يكون بعض افراد العام
معلوما دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل
يدل عليه ويكون السبب من تلك الافراد وقلنا عن الثاني الغاية
من نقل السبب لا تنحصر فيه اي في خصوص الحكم به بل قد يكون بعض
معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه النصوص
فايدة وقلنا عن الثالث المطابقة انما هي الكشف لا المساواة
يعني ان معنى مطابقة الجواب للسوال انما هو الكشف عن السوال
وبيان حكمه قد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى
بمعنى المساواة في العموم والخصوص ومنها اي من الوجوه الفاسدة
تخصيصه اي العام بغرض المتكلم لانه اي المتكلم يظهر بكلامه غرضه فيجب
بناؤه اي بناء كلامه في العموم والخصوص على ما يعلم من غرضه و
جعل ذلك الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح
والذم لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم
قلنا هذا فاسد لانه ترك موجب الصيغة لمجرد التشهي من غير
موجب يعتد به وعمل بالمسكوت وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد
ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه فان العام يعرف بصيغته
واذا وجد الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب العمل والامكان

قايم عند استعمال الصيغة للمدح او الذم فان المدح العام والثناء
العام من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض نوع احتمال ولاجله
لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام ومنها اي من الوجوه الفاسدة حمل المطلق
على المقيد مطلقا اي سواء اقتضاه القياس او لا كما ذهب اليه الشافعية
وقد سبق بحثه مستوفى فلا حاجة الى الاعادة او ان اقتضى القياس
كما ذهب اليه بعض آخر من اصحابنا لان القيد لكونه وصفا زايدا
يجري مجرى الشرط في ان انتفاءه المعلق به فيوجب القيد النفي في
المنصوص بالنص ولما كان النفي مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا
فيوجب القيد النفي في نظيره اي نظير المنصوص ايضا بطريق القياس
قلنا حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا
القياس ليس بتعدية للحكم الشرعي بل هو تعدية للعدم الاصلي وهو عدم
اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سبق في مفهوم المخالفة والثاني
ان هذا القياس ابطال للحكم الشرعي الثابت بالنص المطلق وهو
اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا والثالث انه قياس في مقابلة النص
وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه و
ههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما
على التعيين فلا يجوز ان يثبت القياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء
غير المقيد فان قيل المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي
ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص اجيب

بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم فى المحل سواء وجد القيد او لم يوجد
ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفى ولا بالاثبات
انه لا يدل على احدهما بالتعيين قيل للخصم ان يقول المعدى هو وجوب
القيد لاجزاء القيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد
بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون فى ضمن المقيد او غيره اقول هذا
الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة يرد عليه ان المسطور
فى كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شايع فى جنسه وفسروا
الشيوع بكون المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة وفسر هذا المعترض
فى حواشى شرح المختصر الاحتمال بامكان الصدق على حصص كثيرة
فح لا يجوز ان يكون المعدى وجوب القيد لانه ينافى التناول والشيوع
بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد ينافى امكان الصدق على حصص كثيرة
فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص
المطلق يدل على عموم وجوب القيد فليتامل ومن المباحث المشتركة
بين الكتاب والسنة البيان وهو يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام
وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم
وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل
وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث ابو بكر الدقاق وابو عبد الله
البصرى والثانى اكثر الفقهاء والمتكلمين والاول اكثر اصحابنا الا
ان الامام ابا زيد جعل اقسامه اربعة كما هو دابه فى تربيع الاقسام وا

واخرج

واخرج بيان الضرورة والنسخ من البين وشمس الائمة جعل الاستثناء
بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان
وقال البيان لاظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر الاسلام ومن تبعه
اعتبره لكونه اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعى قال فى التلويح لا يخفى
انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره
من النصوص من الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار
ما هو المراد من كلام سابق فليس بيان وينبغى ان يراد اظهار
المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشمل النسخ دون النصوص
الواردة لبيان احكام ابتداء اقول يؤيد شرط السبق امران الاول
قول فخر الاسلام وغيره من المشايخ ان سنن الحج مجملها يحتمل البيان
فوجب الحاقه بها فان المتبادر منه ان المعرف هو البيان الذى
يلحق الكتاب والسنة والثانى حصرهم البيان فى الخمسة او الاربعة
فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء لما صح الحصر لكن السابق
لا يجب ان يكون كلاما والا لخرج بعض اقسام بيان الضرورة كسكوت
الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت الشفيع والمولى كما سيجى
ولهذا قلت وهو اظهار المراد سواء كان بالقول او الفعل او السكوت
لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهار ثمة لانا نقول دفع احتمال
المجاز او الخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه الظاهر بعد سبق ما اى
كلام او فعل له اى للبيان تعلق ما به اى بذلك الكلام او الفعل فيشمل

النسخ وبيان الضرورة بانواعها قولا كان ذلك البيان او فعلا
ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض
له بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول والمعقول فقال
لبيانه عم الصلوة والحج بالفعل حيث قال صلوا كما رايتموني اصلي
وخذوا عني مناسككم ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين لا بالفعل
اراد ان يدفعه فقال وقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم دليل بيانية اي بيانية الفعل لانه هو البيان ولامامة
جبرئيل عم فانه عم بين مواقيت الصلوة للنبي عم بالفعل حيث امه
في البيت في اليومين ولما سئل رسول الله عم قال للسائل صل
معنا ثم صلى في اليومين في وقتين فبين له المواقيت بالفعل ولان
البيان عبارة عن اظهار المراد ولا شك ان الفعل ادل من القول
على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجري فيها التخلف والاحتمال
ودلالة القول وضعية يجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا
يرى انه عم امر صحابه بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما راوه حلق
بنفسه حلقوا في الحال فدل ان الفعل ادل قيل الفعل لا يكون بيانا
لانه يطول اي يكون اطول من القول فيتاخر البيان اي لو تبين به
لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز قلنا لا نسلم ان الفعل
اطول من القول اذ قد يطول البيان به اي بالقول طولا اكثر مما اي
من الطول الذي يحصل بالفعل كهيئات الركعتين فانها لو بينت

بالقول ربما استدعى زمانا اكثر مما يصلي فيه ركعتا ولو سلم ان الفعل
اطول من القول فلا تاخر اي لا نم لزوم تاخر البيان للشروع فيه اي
الفعل بعد الامكان يعني ان تاخر البيان انما يلزم اذا لم يشرع في الفعل
عقيب الامكان ولم يشتغل وقد شرع فيه واشتغل به الا انه لاستدعائه
زمانا طال ومثله لا يعد تاخيرا لكن قال لغلامه ادخل البصرة فسار
في الحال فبقي في سيره شهرين حتى دخلها فانه لا يعد مؤخرا بل مبادرا
ممتثلا بالفور ولو سلم لزوم تاخر البيان لكنه ليس بممنوع مطلقا
بل اذا لم يتضمن غرضا يعتد به واما التاخر الذي جوزناه فلا ينافي
اقوى البيانين وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق على ان
تاخير البيان لا يمتنع مطلقا وانما يمتنع اذا اخر عن وقت الحاجة
ولا شك انه لم يتاخر عن وقت الحاجة فيجوز وسيجيء توضيحه ان شاء الله
فاذا وردا اي قول وفعل صالحان للبيان بعد مجمل يحتاج الى البيان
فان اتفقا كما طاف عم بعد نزول آية الحج طوافا واحدا وامر بطواف
واحد وذلك لا يخ اما ان يعرف السابق او يجهل فان عرف السابق
من القول والفعل فهو البيان لحصوله به واللاحق تاكيد للسابق
وان جهل السابق فاحدهما اي فالبيان احدهما من غير تعيين وان اختلفا
اي القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية طوافين وامر بطواف
واحد فالقول اي فالبيان هو القول لا الفعل تقدم ذلك القول
على الفعل اولا والفعل ندب للنبي عم اي فعله على طريق الندب له

البيان على ما اختار المحققون خمسة

او واجب عليه على وجه كحصه ولا يسرى وجوبه للامة وانما حملنا عليه
لان الاعمال بالدليلين اولى من اعمال احدهما وهو اى البيان على
ما اختار المحققون خمسة بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة
واضافة البيان الى الاربعة الاولى من قبيل اضافة العام الى
الخاص والى الخامس من اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل
بسبب الضرورة ووجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق او غيره
الثانى بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا بمعنى الكلام او لازم
له كالمدة الثانى بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه
الثانى بيان تغيير والاول اما ان كان معنى الكلام معلوما لكن اكد
بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل ونحوهما والثانى بيان تفسير
والاول بيان تقرير انتهى يشكل الحصر ببيان مجمل غير شاف
فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتغيير معنى اعم مما مر فى
فى المغير فح يدخل البيان الغير الشافى فى بيان التفسير الاول بيان

الاول بيان التقرير

تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز ان كان الكلام الموكد
حقيقة نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يستعمل فى غير
معناه يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال فلان يطير بهمته او
احتمال الخصوص ان كان الموكد عاما نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان
الملائكة عام يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل فقطع احتمال الخصوص و
اما قوله اجمعون فبيان تفسير فان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق

كان

كان قوله اجمعون تفسيرا لانه كان يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرره
بلفظ اجمعون ان للحقيقة مرادة لان التفرق ليس المعنى المجازى
اولا وضع للاجتماع ومن هذا القبيل قوله لها انت طالق وله

اللفظ الكل

الثانى بيان التفسير

انت حر وقال عنيت المعنى الشرعى والثانى بيان تفسير وهو ايضاح
ما فيه خفاء من المشترك او المشكل او المجمل او الخفى وتخصيص المشايخ
المجمل والمشترك بالذكر شايع كبيان النبى عم قوله تعالى اقيموا الصلوة
بالقول والفعل وبيانه عم قوله تعالى واتوا الزكوة بقوله عم
هاتوا ربع عشر اموالكم وبيانه عم مقدار ما يقطع فيه ومحل القطع
فى قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بقوله عم لا قطع
فى اقل من عشرة دراهم وبقطعه يد سارق رداء صفوان من الزند
وكبيان الرجل قوله انت باين بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان
تفسير اذ البينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعانى فبلوغ
بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها
بواين والثالث بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر اى صدر الكلام

الثالث بيان التغيير

باظهار المراد من ذلك الصدر وحقيقته ان حكم الصدر لا يتناول
بعض ما يتناوله لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره حتى
يصير المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض كالتخصيص فانه بيان تغيير
عندنا وتغيير عند الشافعى وقد سبق فى بحث العام والاستثناء
فانه بيان تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم

على ان الاستثناء تغيير والشرط فانه بيان تغيير الا عند شمس الائمة
وابى زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذى يسميه القوم بيان تبديل
ليس ببيان وذلك لان الشرط يبدل الكلام من انعقاد . للايجاب
فى الحال الى التعليق اى الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام
فى قدر المستثنى اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ
فانه رفع للحكم لا اظهار لحكم لحادثة قلنا الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه
واظهار والايجاب عند وجوده فكان بيان بيان تغيير كالاستثناء
وان كان بينهما فرق بطريق آخر كما سيجئ واما النسخ فانه وان لم يكن
تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة الينا لكنه عند الله بيان نهاية مدة
الحكم فسمى بيان تبديل للجهتين والصفة نحو اكرم بنى تميم الطوال فيخرج
القصار والحال ملحق بها والغاية نحو اكرمهم الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون
وبدل البعض نحو ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فيخرج
غير المستطيع واعلم ان هذه الاشياء انما تعد من بيان التغيير لاطراد تغييرها
والا فلا حصر لوجود مغير غيرها كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال
انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حر ان كلمت فلانا ان شاء الله تعالى
فان عطف الشرطية الثانية على الاول بعد ما لحقها الاستثناء مغير لحكم
الشرطية الاولى فى حق الابطال كما صرح به فى تلخيص الجامع ويجوز تاخير
بيان التقرير والتغيير عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة دون التغيير
فان تاخيره عن وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تاخير البيان عن وقت الحاجة

لايجوز

لايجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال وما روى عن بعض الاصحاب
من وضع العقالين فى آية الخيطين قبل نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته
يحمل على نفل الصوم ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تاخيره
عن وقت الخطاب فقيل يجوز مطلقا وقيل يمتنع مطلقا وقيل يمتنع
فى الظاهر اذا اريد به غيره لا فى المجمل وقيل فى المجمل ويمتنع فى غيره لكن
الممتنع تاخيره هو البيان الاجمالى كان يقال هذا العام مخصوص
او سيخص ويجوز تاخير التفصيل بعد قران البيان الاجمالى والمختار
ما اخترنا جوازه اجمالا وتفصيلا فى بيان التقرير والتغيير باقسامه
وفائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان العزم على الفعل والتهيؤ
له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب
بالمهمل فانه لا يفهم منه شئ ما اصلا لنا فى جوازه فى التقرير والتغيير
قوله تعالى ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التغيير لا التغيير لانه حمل على
بيان ما اشكل عليه عليه السلام من معانيه ولان البيان فى اللغة
الايضاح ولا ايضاح فى التغيير فلا يحمل عليه مطلقه ولانه مراد بالاجماع
فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك وفى التقرير معنى التفسير بل اولى
ولنا فى امتناعه فى التغيير قوله عم فليكفر عن يمينه ولو جاز تراخيه
لما اوجب النبى عم التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر ثم لما
اشترط الاتصال فى بيان التغيير وكان التخصيص تغييرا خلافا للشافعى
فانه عنده بيان محض فيجوز تاخيره استدلالا بوجوه ثلثة الاول ان قوله تعالى

ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ثم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم
ان المراد بقرة مخصوصة الثاني انه تعالى قال لنوح عم فاسلك فيها من كل
زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه والاهل شامل لابنه
وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك الثالث انه تعالى قال انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فلما سمعه ابن الزبعرى قال
لرسول الله عم انت قلت ذلك قال نعم قال اليهود عبدوا عزيرا
والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة ثم نزل قوله تعالى
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا
وعيسى والملائكة وجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد الاول
بقوله وبيان البقرة تقييد للمطلق لا تخصيص للعام وفيه الكلام
فيكون نسخا لما سياتي ان تقييد المطلق نسخ فلا يفرح التراخي
بل يلزمه والى رد الثاني بقوله والاهل لم يتناول ابن نوح لان المراد
بالاهل الاهل ايمانا ولا شك ان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا
له بهذا المعنى لا انه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله انه ليس من
اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول
منقطعا ولو سلم ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد بالاهل
قرابة فقد اخرج الابن بالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول لان
الاستثناء ح يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي وح
معنى قوله تعالى انه ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول بالا هلاك

للعهد والى رد الثالث بقوله وما في قوله انكم وما تعبدون لم يتناول
عيسى وعزيرا والملائكة حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده ابن
الزبعرى تعنتا بالمجاز او التغليب لا انه خص بقوله ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى الآية لا انهم يعني ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة
خصوا تخصيصا متراخيا حتى يلزم جواز تراخي المخصص فيلزم تراخي
المغير اما التخصيص فقصر العام على بعض متناوله لم يقل بعض افراده
ليتناول الجمع ونحوه بكلام خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك
فانه وان كان مسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق
في بحث العام والمقصود ههنا تعريفه مستقل صرح به الاستثناء و
الشرط ونحوهما مما مر فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا
موصول للعام في النزول والورود حقيقة وهو ظاهر او حكما كالجهل
بالتاريخ فانه اذا جهل يحمل المخصص على مقارنته للعام فخرج به المفصول
المتراخي فانه نسخ ويجوز التخصيص بالعقل وضع المظهر موضع المضمر لان
المراد بالتخصيص ههنا غير ما سبق على ما سبق وانما جاز به لخروج الواجب
عن نحو الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير لاستحالة مخلوقيته و
مقدوريته فان قيل البيان مؤخر والعقل ليس كذلك وايضا لو جاز
التخصيص به لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع قلنا الواجب تاخر
صفة مبينيته لا ذاته والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر لان النسخ
سواء بين امد الحكم او رفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض

عن المخاط. ويجوز التخصيص بالعادة يعني ان العادة اذا اختصت تناول
نوع من الانواع متناولات اللفظ العام تخصصه به استحسانا كما لو حلف لا
ياكل راسا يقع على المتعارف الذي يباع في السوق ويكبس في التنانير
وقيل لا تخصصه وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية لنا ان الكلام للافهام
فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا فينصرف اليه
الكلام لا القياس يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان
المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله
ظنا فلا يسمع بخلاف بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما تركه
في بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان المخصص وان كان بيانا من وجه
معارض من وجه آخر كما مر جوابه والقياس لكونه ظنيا لا يعارض
النص ولو بوجه ولا الاجماع لان زمان الاجماع متراخ ولا تخصيص مع
التراخي وان وقع ذلك صورة فانما هو بنص مجهول التاريخ محمول
على المقارنة حقيقة ويجوز التخصيص بالكتاب له اي الكتاب خلافا للبعض
لكنه عند القاضي ابي بكر وامام الحرمين اذا علم تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه
ينسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض
بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا لكن اذا اتصل الخاص المتأخر اذ لو
تراخى كان ناسخا وبقي العام في الباقي قطعيا فلم يجز تخصيصه بالقياس
وخبر الواحد وعند الشافعي ومالك رحمهما الله تعالى يخصصه الخاص تقدم
او تأخر او جهل التاريخ ويجوز التخصيص بالكتاب للسنة لقوله تعالى

ونزلنا

ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة من جملة الاشياء
ويجوز التخصيص بهما اي بالسنة لهما اي للكتاب والسنة اما التخصيص
بالسنة للكتاب ففيما اذا كانت السنة متواترة او مشهورة وعلم اتصال
المخصص امام الكتاب او جهل التاريخ لانه ح يحمل على المقارنة اما اذا كانت
متواترة او مشهورة وعلم تقدمها ينسخها العام وان علم تراخيها تنسخ
العام في قدر ما تناولاه واما التخصيص بالسنة للسنة فكالتخصيص
بالكتاب للكتاب واعلم ان السنة كما ياتي ان شاء الله تعالى يتناول الحديث
والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير
ايضا اما الاول فكالوصال في الصوم بعد نهي الناس عنه واما الثاني
فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام بيان
الضرورة

بحث الاستثناء

واما الاستثناء لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المتصل
والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ الاستثناء مجازات في المنقطع ولذا
قسم الى قسمين فقيل متصل ان منع ذلك الاستثناء بعض ما تناوله
صدر الكلام احتراز عن الاستثناء المتوقف عن دخوله اي دخول ذلك
البعض والجار متعلق بمنع في حكمه اي حكم صدر الكلام وانما قال ان منع
ولم يقل ان اخرج كما في عبارة القوم لانه ان اريد الاخراج عن الحكم
فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ
اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد
بالاخراج المنع عن الدخول فالتصريح به اولى والباء في بالا واخواتها متعلق

صيغ الاستثناء مجازات في المنقطع

متعلق بمنع وهو احتراز عن ساير انواع قصر العام على بعض ما تناوله كالشرط والصفة والغاية ونحو ذلك فان قيل استثناء المكيل والموزون والمعدود من الدراهم مثلا صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ويخرج قيمة المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر الخارج قلنا القياس ان لا يصح لكنهما استحسانا وقالا المقدرات جنس واحد معنى وان كانت اجناسا صورة لانها تثبت في الذمة ثمنا والعدديات التي لا تتفاوت كالمقدرات في ذلك وهو اي الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى يعني انه استخراج صوري وبيان معنوي ان المستثنى لم يرد اولا كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما والمراد تسعمائة وخمسين سنة وسقوط الحكم بالمعارضة ولو بوجه حالي الثنائي فلا يتصور في الاخبار عن الخارج لاستحالة التناقض وفي العدد لقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فمعناه ليس له ذلك عمدا الا ان له ذلك خطأ لحرمته بناء على ترك التروي ولذا وجب الكفارة والشافعي رحمه الله حمله على المنقطع قلنا لا نم صحته في الموضع ولو سلم فالاصل المتصل ولا مقتضى للعدول عنه فان قيل المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية قلنا هو شاهد لا مثال قال ان في الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس لكلمة التوحيد فان الاجماع قد انعقد على ان لا اله الا الله تفيد التوحيد ولو من الدهري ولا تحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفي اذ لا توحيد في نفي اله سواه اذا لم تحكم بثبوته وللاجماع عليه اي على انه من النفي اثبات وبالعكس قلنا في الجواب عن الاول

افادة

افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد النفي بالعرف الشرعي لا الوضع اللغوي الذي كلامنا فيه وبه يندفع ما يقال ان المقدر فيها ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله غيره وان كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم عرفا وان لم يلزم لغة وقلنا في الجواب عن الثاني مرادهم اي مراد اهل الاجماع بالاثبات في قولهم الاستثناء من النفي اثبات عدم النفي وبالعكس اي مرادهم بالنفي في قولهم الاستثناء من الاثبات نفي عدم الاثبات اطلاقا للخاص على العام ولو سلم ان المراد بالاثبات والنفي حقيقتهما فمعارض ذلك الاجماع بمثله اي باجماع آخر من اهل اللغة على انه تكلم بالباقي بعد الثنيا فالتوفيق بينهما انه تكلم بالباقي بوضعه ونفي واثبات باشارته بحسب خصوصية المقام لعدم ذكرهما قصدا بل لازما عن كونه كالغاية المنهية للوجود بالعدم وبالعكس لكن في ذلك المقام لا مطلقا وبه يندفع ان الاشارة فوق المفهوم فكيف يصح انكاره ثم الاعتراف بها وشرطه اي الاستثناء ان يكون الاستثناء مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت ضمنا لانه تصرف لفظي فيجب ان يكون من مدلوله القصدي ولذا اي لاشتراط كونه مما اوجبه الصيغة قصدا لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار في التوكيل بالخصومة بان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار هل يجوز استثناء الاقرار في التوكيل بالخصومة او على ان لا يقر عليه وذلك لان اقداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة ولذا اختص بمجلسها فيثبت بالوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناؤه وجوز محمد لتناولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب

مطلقا اذ المهجور شرعا كالمهجور عادة لكن لما كان الاستثناء تغيير اصح
موصولا لا مفصولا واما للعمل بحقيقته للخصومة لغة فان الاقرار مسالمة
لا ايتنا وليها المخصومة فصح بيان تغيير وصلا وفصلا وعلى هذا الطريق
لا يكون الاستثناء على حقيقته وكذا الانكار يعني انه على الخلاف ايضا
لكن على الطريق الاول لمحمد رحمه الله لان مجازها شامل لهما لا غير شئ منهما
فصح استثناء احدهما لا على الكل اذ ليس عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح
عند ابي يوسف رحمه الله لا لدليل الاقرار بل لان الانكار عين الخصومة فيكون
استثناء عينه ومجازها اما عينه او مجاز يتبعه ولا تبع مع عدم المتبوع
ويستثنى الاكثر من الباقي نحو انت طالق ثلاثا الا اثنتين خلافا لابي
يوسف هو يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جائني القوم
الا فلانا كان بيانا للجانبين بطريق الاقتصاد وهذا انما يتحقق في
استثناء القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية لا فرق لان الاستثناء كما
عرفت تكلم بالحاصل بعد الثنيا فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شئ
يصير متكلما به لا الكل عطف على الاكثر بلفظه نحو عبيدي كذا الا عبيدي
او بالمساوي مفهوما نحو اماي كذا الا مملوكاتي فان كلا منهما باطل
لاقتضائه مغايرة الشئ لنفسه ولانه لما لم يبق شئ بعد الاستثناء
لم يجعل متكلما بما بقي فبقي الكلام الاول كما كان واما مساواه وجودا
جاز الاستثناء نحو عبيدي كذا الا فلانا وفلانا ولا عبد له سواهم جاز
لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد الا اذا عقب الكل المستثنى

بما يخرجه عن المساواة كقوله ثلثة الا ثلثة الا اثنين حيث يلزم اربعة
لوقوع الا اثنين في درجة الاثبات لكونهما مستثنيين عن ثلثة هي
في درجة النفي لكونها في محل الاستثناء عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل
من ثلثة الا اثنين اذ المستثنى من ثلثة هي في درجة الاثبات يبقى اثنان
فيجمعها مع الاثنين الاخيرين فيحصل اربعة واذا تعقب الاستثناء
الجمل المتعاطفة ينصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة لان الرجوع اليها
متحقق على التقديرين والى غيرها محتمل مع ان حكم الاولى بكمالها متيقن
وارتفاع بعضيته بالاستثناء مشكوك لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط والمتحقق
المتيقن اولى بالاعتبار والشافعي صرفه الى الكل لان الجمع بحرف الجمع كالجمع
بلفظ الجمع ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق فكذا
هذا قلنا لا نم المساواة مطلقا لجواز ان يكون للاستقلال دخل في
منع الصرف مثاله آية القذف فان قوله الا الذين تابوا منصرف
عندنا الى قوله واولئك هم الفاسقون ان فسقهم يرتفع بالتوبة و
لا يفيد التوبة قبول شهادتهم بل ردها من تمام الجلد وعنده منصرف
الى قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا حتى ان التائب يقبل شهادته
عنده والاستثناء منقطع ان لم يكن كذلك اي لم يمنع بعض ما يتناوله
الصدر عن دخوله في حكمه ولا بد فيه بعد التعلق بالصدر من المخالفة بين
الطرفين باحد وجهين لكون الا فيه بمعنى لكن اما بالنفي والاثبات نحو ما
جائني القوم الا حمارا او الا زيدا اذا لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحو ما زاد

الا ما نقص وما نفع الا ما ضر بخلاف ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد موجود
واما التعليق فيمنع العلية ويلزمه منع الحكم ضرورة اعلم ان قولك انت
طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت
الدار لا يقع الطلاق بالاتفاق ايضا فعندنا لمنعه العلية لانه داخل
عليها لا على حكمها قصدا لانها هي المذكورة دونه حتى ان المعتبر من الحكم
ما هو بين الشرط والجزاء لا الجزاء وحده فان مضمون الشرطية ايقاع الحكم
على تقدير الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنعها من اتصالها
بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد علة فان تاثير التصرف الشرعي
بثلثة امور الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل ثم كان بانعدام الاهلية
والمحلية لا ينعقد علة كالبيع من المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال
بالمحل فان قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية
انت طالق قلنا لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق
جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق
بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله
واذا كان التعليق مانعا للعلية فزمان وجود العلة هو زمان وجود
الشرط لان المانع ح ينتفي مجازا اي اذا كان زمان العلة هو زمان
الشرط جاز التعليق اي تعليق ما يصح تعليقه من التصرفات كالطلاق
والعتاق ونحو ذلك بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق
او كلما تزوجت امراة فكذا او بان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت

حر او قال ان اشتريت عبدا فكذا لان وجود الملك انما يشترط لصحة
هذه التصرفات عند وجود العلة لا مطلقا فحين وجد الملك وهو الشرط
وجد العلة بزوال مانعها وقال الش فمعنى التعليق يمنع الحكم بمعنى انه
لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذ لا يؤثر التعليق في قوله
انت طالق بمنعه عن الوجود وانما يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر
ان اثر التعليق في منع الحكم لا العلية بمنزلة شرط الخيار في البيع والاضافة
الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا ينعقد السبب ويتراخى
الحكم الى الغد ونظيره التعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في
منع ثقله الذي هو سبب السقوط بل في حكمه وهو السقوط قلنا اللفظ
انما يكون علة باعتبار مدلوله الذي هو النسبة التامة وقد منعه
التعليق فلا يتصور عليته لمجرد وجوده اللفظي واما شرط الخيار
فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثباتات فلا يحتمل التعليق
بالخطر لانه يؤدي الى القمار وكان القياس ان لا يجوز البيع معه كما
لا يجوز مع ساير الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لا خبرة له
فكان ثابتا بالضرورة فيتقدر بقدرها وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم
فقط اذ لو دخل على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا ودخوله
على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق ونحوهما
فيحتمل التعليق بالشرط لانهما من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل
التعليق على السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه

واما الاضافة الى الزمان فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع
الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم
الوقوع واذا لم يكن مانع العلية فزمانها اي العلة زمان التعليق فلم يجز
اي اذا كان زمانها زمان التعليق لم يجز التعليق بالملك لان وجود الملك
عند وجود العلة شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة ولم يوجد الملك
لم يصح التصرف ومبناه اي مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية ان
المعلق بالشرط عندنا هو الايقاع اي ايقاع الطلاق والعتاق ونحوهما
واذا كان المعلق هو الايقاع فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به
فلا ينعقد اللفظ علة والمعلق عنده الوقوع اي وقوع الطلاق
والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع من انعقاد
اللفظ علة والحق لنا اما اولا فلان من حلف لا يعتق لا يحنث
بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث
واما ثانيا فلاجماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وحده لا يفيد الحكم
وانما الحكم بين مجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح التحقيق
في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط
قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية
خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط
والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته
من غير دلالة على الانعقاد عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء من الكلام

بمنزلة

بمنزلة المبتداء والخبر قد رد بان ما ذهب اليه الميزانيون لا يخالف
كلام اهل العربية كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة
في العلوم والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازات تدل على سببية
الاول ومسببية الخ وفيه اشارة الى ان المقصود هو الارتباط
بين الشرط والجزاء وذكر مشية من لا يظهر مشيته نحو ان شاء الله وان
الملك وان شاء الجن وكذلك ابطال لحكم الكلام عند ابي يوسف
فانه قال ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم
واعدامه على خلاف ساير التعليقات فان التعليق بالشروط وان كان
اعداما للحال ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق
للوقوف على هذه المشية فيكون التعليق بها اعداما لحكم الكلام اصلا
وذكر مشية من لا يظهر مشيته تعليق لحكم الكلام عند محمد نظرا الى صيغة
الشرط ويروى العكس ايضا وثمرة الخلاف يظهر في مواضع منها انه
اذا قدم المشية فقال ان شاء الله انت طالق فعند من قال بالابطال
لا يقع الطلاق لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم او اخر بحرف
الفاء او غيره وعند من قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم
الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق وبقي الطلاق من غير شرط ومنها
انه اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدي كذا ثم قال لها انت طالق
ان شاء الله فعند القائل بالابطال لا يكون يمينا فلا يحنث وعند القائل
بالتعليق يكون يمينا فيحنث اقول ينبغي ان تظهر ايضا فيما اذا ذكر

مع الهبة والصدقة والكتابة ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف
وغير متعارف يصح ويبطل الشرط فعند القائل بالتعليق ينبغي ان يصح
من التصرفات وعند القايل بالابطال ينبغي ان لا يصح واذا دخل
الشرط على الشرط بان يذكرا ولا عاطف بينهما تعدم الشرط المؤخر و
يكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له سواء تأخر الجزاء عن الشرطين كما
اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر فشرط العتق وجود
الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا ثم كلم لم يعتق وذلك
لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع
الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط
الاول ح يلغو ولا يلغى كلام العاقل ما امكن وقد امكن بالتقديم و
التاخير فان الشرط الثاني اذا قدر متقدما كان الشرط الاول مع جزائه
جزاء لكن متقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء فصار كانه قال
ان كلمت فلانا فان دخلت الدار فانت حر فكان الكلام شرط انعقاد
اليمين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولا انعقد اليمين
ثم بالدخول انحلت للحنث اما اذا وجد الدخول اولا فقد وجد شرط
الحنث قبل انعقاد اليمين فلا يعتبر او تقدم الجزاء على الشرطين كما اذا
قال انت حر ان دخلت الدار ان كلمت فلانا تقديره ان كلمت فلانا
فانت حر ان دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط
الانحلال على قياس ما سبق وتقديم الثاني اولى لانه غير متصل بالجزاء واذا

تخللها

تخللهما اي الشرطين الجزاء اي وصل الجزاء بين الشرطين كان الشرط الاول
شرطا للانعقاد اي لانعقاد اليمين وكان الشرط الثاني شرطا للانحلال اي
انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امرأة فهي كذا ان كلمت فلانا فتزوج
امرأة قبل الكلام واخرى بعد طلعت المتزوجة قبل الكلام لا التي بعده لان
الشرط الثاني لحق اليمين وما كان كذلك لا يكون شرطا للانعقاد والا لا يكون
ما فرضناه يمينا يمينا لان الكلام التام المستقل المنعقد بالشرط فتعين
ان يكون شرطا للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد
فصار غاية لليمين فاذا كلم انحلت فالتي تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال
اليمين فلا تطلق والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية فتطلق واذا تعقب
الشرط الجمل المتعاطفة اي جاء بعدها نحو هذا حر وهذه طالق وعلي حج ان فعلت
كذا ينصرف الشرط اليها جميعا لان حق الشرط التقدم كما هو المذهب المنصور
فاذا تأخر الجزاء صار كانت الجملة الاولى ناقصة من حيث تعلقها بالشرط والثانية
معطوفة عليها فيكون في حكمها في النقصان وكذا الثالثة فظهر الفرق بينه وبين
الاستثناء فان حقه التأخر واذا تقدمها اي الشرط المتعاطفة يتعلق اي تلك
الجمل به اي بالشرط المشاركة المذكورة واذا توسطت المتعاطفة بينهما اي بين
الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق وعبده حر وعليه الحج ان كلمت فلانا
ولا نية له تضم الجملة الوسطى الى الجملة الاولى في التعلق بالشرط الاول لان الاصل
تقديم الشرط على الجزاء كما سبق فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى
بخلاف الجزاء الثالث لان فيه ضرورة وهو صيانة الشرط الاخير عن الالغاء لا اذا

قدم الاولى اى اولى لجمل الواقعة جزاء عليه اى على الشرط يعنى اذا قال امراته
طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه الحج ان دخلت الدار فاذا كلم طلقت لا غير
والعتق والحج يجب بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم
ولا يتعلق معه بالشرط المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى الشرط الاول يحتاج
الى التقديم والتاخير واضمار الفعل فيجعل كانه قال امراته طالق ان اكلم فلانا
وعبده حر ان اكلم فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير نغير نظم الكلام واستغنى
عن الاضمار فيكون اولى بخلاف الاولى فان هناك امكن ضمه الى الجزاء المتقدم
من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم الكلام والرابع بيان ضرورة اى بيان يقع
للضرورة فيكون من قبيل اضافة الحكم الى السبب وهو نوع توضيح بما لم يوضع
له اى للتوضيح منه ما هو فى حكم المنطوق للزومه منه عرفا كقوله تعالى وورثه ابواه
فلامه الثلث فان بيان نصيب احد الشريكين بيان لنصيب الآخر بالضرورة
ومنه السكوت الذى الحاجة الى البيان بان يدل عليه اى على كون السكوت بيانا
حال المتكلم اى الذى من شانه التكلم فى الحادثة لا انه المتكلم بالفعل فان السكوت
بيان فيه كسكوت الشارع عن تغيير ما يعاينه من قول او فعل ولم يسبقه تحريم
فانه يدل على جواز ذلك القول والفعل مثل ما شاهد عليه السلام من معاملات
كان الناس يتعاملونها ومآكل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم
عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبى عم ان يقر الناس على محظور
وسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن فى ولد المغرور وهو من يطأ امراة معتمدا
على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق وسكوت الصحابة

الرابع بيان الضرورة

عن تقويم منفعة البدن فى زوجته اى المغرور روى ان رجلا من بنى عذرة تزوج
جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رض
فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدى الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة
فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة الولد فجعل ذلك محل الاجماع على ان
المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع
موضع الحاجة لان المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب
له كذا قال شمس الائمة وسكوت البكر البالغة فانه جعل بيانا للاجازة لاجل
حالها الموجبة للحياء وهى الرغبة للرجال وسكوت الناكل فانه جعل بيانا
لثبوت الحق عليه واقرارا به لحال فى الناكل وهى انه امتنع عن اداء ما لزمه
وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه
لا يظن بالمسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محقا فى الامتناع وذلك بان يكون
اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا فى دعواه وسكوت
الشفيع عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لحال فى الشفيع
وهى ان العادة تقضى بان من لا يرضى بمثل هذا التصرف يظهر الرد على المتصرف
وينازع معه فلما ترك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم
وسكوت المولى حين راى تجارة عبده فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال فى المولى
وهى ان العادة ايضا تقضى بان من لا يرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر
النهى ويرد عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع وتقرير هذا البحث على هذا
الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على ارباب الفهم ومنه ما ثبت ضرورة اختصار

الكلام نحو على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز بر جعل العطف بيانا للمائة
عندنا وعند الشافعي المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لان
العطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة قلنا هو مقتضى القياس لكنا استحسنا
بالعرف والاستدلال فان ارادة التفسير بالمعطوف وتمييز عينه متعارف في نحو
مائة وعشرة دراهم للايجاز حتى به يستهجن ذكره في الوهبة وبعد تكرارا وكذا مائة ودرهم
وعطف كل غير عدد اذا كان تقدرا الا انه يثبت في الذمة في غلبة المعاملات كالمكيل
والموزون بخلاف له على مائة وثوب فضلا عن نحو وعبد فانه لا يثبت في الذمة
فيهما ولان المعطوفين كشئ واحد كالمضافين ولذا لم يجز الفصل بينهما الا بالظرف
فكما يعرف المضاف اليه مضافه يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح كما في
المقدر **وبيان تبديل وهو النسخ** ولابد من الكلام في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه
والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث **الاول في تعريفه** وهو لغة التبديل واصطلاحا
ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي يشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا
وتقريرا فخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية
وخرج ما يكون بطريق الانسا والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل وكذا نسخ
التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان يدرج
الاحكام اللفظية لصحة التلاوة في الصلوة وحرمتها على الجنب ونحوه وخرج دلالة
عدم الاهلية كما بالموت والجنون على عدمه متراخ خرج به التخصيص والاستثناء
ونحو ذلك لانه دفع مطلقا والنسخ رفع بالنظر الينا وهذا التعريف اولى من تعريف
ابن الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما باعتبار

بيان التبديل

تعريف النسخ

دون

دون آخر فانه بيان محض في علم الله تعالى المتعلق بابد الحكم ورفع وتبديل في
علمنا باطلاقه الظاهر في البقاء **المبحث الثاني في جوازه** وهو جايز عقلا اما اذا لم يعتبر
مصالح العباد فان الله تعالى غني عن العالمين فظاهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
لا يسئل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور فلجواز اختلاف
المصالح باختلاف الاوقات وعلم الخبير العذير به وان كان غنيا عنا كاستعمال
الادوية بحسب الامزجة والازمان ففي ذلك حكمة بالغة لا بداء كما في الاجساد و
الامانة **وجايز نقلا** لان الاستمتاع بالاخوات والاجزاء كان حلالا في زمن آدم عم
ثم نسخ في ساير الشرايع فان قيل كل منها رفع للاباحة الاصلية قلنا
الاباحة فيها بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان كيف وسكوت الانبياء
عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت احكاما شرعية خلافا لغير العيسوية من اليهود
فانهم انكروا الجواز فرقة عقلا واخرى نقلا اما الاول فلان النسخ اما لحكمة ظهرت فيكون
بداء او لا لها فيكون عبثا وكلاهما على الله تعالى محال قلنا ان اريد بظهور الحكمة تجددها
بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء وان اريد تجدد العلم بها اخترنا الثاني ولا عبث
لثبوتها واما الثاني فلنقلهم عن موسى عم ان لا نسخ لشريعته وعن التورية تمسكوا
بالسبت ما دامت السموات والارض قلنا لا نم ان قوله واخر متواتر ولا نم انه ثابت في
التورية النازل على موسى وثبوته فيما بايديهم لا يكون حجة لانه محرف ولذا اختلف
نسخها كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا به على النبي عم ولو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء
اللازم يدل على انتفاء الملزوم **وهو واقع لما سبق في الجواز نقلا خلافا لابي مسلم الاصفهاني**
ولم يرد بانكار وقوعه ظاهره فانه لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابي مسلم وذلك لان الظاهر

المبحث الثاني جواز النسخ

امران الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى ما ننسخ

والثاني انكار ارتفاع الشرايع السالفة بشريعة محمد عم وهو ايضا باطل بل

مراده ان الشريعة المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت

في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد عم واوجبا الرجوع

اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا قلنا لا نم ان

البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامها لاحتمال ان يكون الرجوع

لكونه مفسرا او مقررا ومبدلا للبعض دون البعض فمن يلزم التوقيت بل

هي مطلقة يفهم منها التابيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فنقل التوجه الى بيت

المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع وفي عبارة المتن من اللطف ما

لا يخفى المبحث الثالث في محل النسخ ومحله حكم احترز عن الاخبار عن الامور

الماضية الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي الى كذب او جهل بخلاف

الاخبار عن حل الشئ او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام شرعي خرج

به الاحكام العقلية والحسية فانها لا تقبل النسخ فرعي خرج به الاحكام

الاصلية المتعلقة بالعقايد لم يلحقه اي ذلك الحكم توقيت اي تعيين من

الوقت ولا تابيد اي دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد

بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا قيدا حكم صفة توقيت وتابيد نصا كقوله

الصوم واجب حتما ابدا فان نسخه لا يجوز اتفاقا واختلف في غيره وهو

امران الاول ان لا يكون التوقيت والتابيد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم به

كصوموا ابدا والى كذا فان الفعل يحتمل بمادته والوجوب انما يستفاد

من الهيئة فيكون القيد متوجها الى الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور

منا ومن الشافعية على جواز نسخه خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد

والشيخين ومن تبعهما الثاني ان يكون التوقيت والتابيد قيدين للحكم ظاهرا

لا نصا نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل في العمل والمختار في التنازع

اعمال الثاني فيكون ابدا قيدا ليجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان نسخه يجوز

عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر اعمال الابعد لا عندهم للجمهور ان ابدية الفعل

الفعل المكلف به لا ينافي عدم ابدية التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما

كما ان تعيينه بزمان يجامع عدم تعيين التكليف به نحو صم غدا فمات قبله

او نسخ اليوم وللمتاخرين ان ورود النسخ على الصوم الدايم والموقت يجعله

غير دايم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما وعلى وجوبه يستلزم لانه

اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة

لمنافاة نقيض كل لازم لملزومه فيكون مبطلا لخصوصية التابيد كما في

تابيد الوجوب بعينه المبحث الرابع في شرط النسخ وشرطه التمكن من

الاعتقاد لا الفعل فاعلم ان شرطه عندنا هو التمكن من عقد القلب فانه

كاف وعند المعتزلة والصيرفي من الشافعية والجصاص وابي زيد منا

التمكن من الفعل ايضا وهو ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان

يسع الفعل من وقته المقدر له شرعا ولا يكفي ما يسع جزءا منه فكل من النسخ

قبل دخول وقته او بعده وقبل مضي ذلك القدر محل النزاع ومبناه على

ان الاصل عندنا عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لكفايته مقصودا

ثانية كما في انزال المتشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى لتوقف كون العمل
قربة عليه بدون العكس وعدم احتماله السقوط دونه وعند عدم عمل البدن لانه
المقصود بالذات تكليف لفظا والنسخ بيان انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان
بداء لنا خبر المعراج حيث نسخ الزايد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من
الفعل لا من عقد النبي قلبه عم وهو الاصل وعقد جميع المكلفين ليس بشرط
وهم لا ينكرون المعراج بمعنى الاسراء الى المسجد الاقصى لثبوته بالكتاب بل بمعنى
الصعود الى السماء والحديث مشهور متلقى بالقبول لا يمكن انكاره كالمتواتر
فيكون حجة عليهم **المبحث الخامس في الناسخ** ويجرى النسخ بين الكتاب والسنة
مطلقا يعنى نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة والسنة
بالكتاب فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث
والثانى كقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولا خلاف في صحة
هذين القسمين وخالف الشافعى في المختلفين اى نسخ الكتاب بالسنة و
نسخ السنة بالكتاب واستدل على الاول بوجوه الاول انه مطعنة للطاعن
فانه يقول خالف ما يزعم انه كلام ربه والثانى انه تعالى قال ما ننسخ من اية او ننسها
نات بخير منها او مثلها والسنة دونه وليست من لدنه تعالى والثالث انه
عم قال يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه
على كتاب الله الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة والرابع انه تعالى قال
قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى فلو نسخ لبدل والجواب عن الاول انه
الطعن الباطل لا عبرة به كيف وانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة

وارد فان المصدق يتيقن ان الكل من عند الله والمكذب يطعن في الكل
عن جهله وعن الثانى ان المراد والله اعلم خيرية الحكم او مثليته في حق المكلف
حكمة او ثوابا كسورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولا شك ان السنة
ايضا من لدنه لانه لا ينطق الا بالوحى سيما اذا لم ينبه على الخطاء وعن
الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه مخالف للنص الدال على وجوب اتباع
الحديث مطلقا ولو سلم فالمراد به حديث لا يقطع بصحته بدليل سياق
الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم منى فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث
الذى لا يعلم صحته على كتاب الله تعالى فان خالفه فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه
يحمل على المعارضة فيرد لعدم قوته على المعارضة وان علم فان تقدم على
على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده وان تاخر عنه وجب ايضا رده لانه
لا يصلح لان ينسخ به الكتاب وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع اللفظ
لم ينزل مكان ما انزل ولو اريد التبديل بالمعنى فالسنة ايضا من عنده
تعالى كما سبق فلا يكون التبديل بها تبديلا من تلقاء نفسه عم وعلى الثانى
بوجهين الاول انه مطعنة للطاعن كما سبق والثانى انه تعالى قال وانزلنا
اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون ما جاء به رافعا وا لجواب
عن الاول ما سبق في الاول عن اول الاول وعن الثانى ان المراد بالتبيين
التبليغ ولو سلم فالنسخ بيان امد الحكم ولو سلم فيدل على ان النبى مبين
في الجملة ولا ينافى كونه ناسخا ايضا والاجماع لا ينسخ شيئا ولا ينسخ بشئ
لان الاجماع بعد عهد الرسول عم لكفايته في عهده ولا ينسخ بعده واما

سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم في زمن ابي بكر رضه فلسقوط سببه لا بالاجماع
وكذا القياس يعني انه لا ينسخ ولا يُنسخ لانه لما كان مظهرا كان الناسخ
والمنسوخ في الحقيقة نصه لا نفسه على انه لا نسخ بعده عم كما سبق والعبرة
في عمومه بالنص وان وجد القياس والناسخ اي الحكم الذي يعين الناسخ يجوز
ان يكون اخف من المنسوخ بالاتفاق وقد يكون اشق منه في الاصح خلافا
لبعض المتكلمين والشافعي فانهم قالوا يجب ان يكون مثله او اخف لقوله
تعالى نات بخير منها او مثلها قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب
ولنا عقلا انه يجوز ان يكون المصلحة في النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز
ان يكون في عكسه وسمعا ان كل من عليه الصيام كان في ابتداء الاسلام مخيرا
بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان حلالا في الابتداء
ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة لا ينسخ المتواتر كتابا كان
او سنة بالاحاد لان المظنون لا يقابل القاطع واما استدارة اهل قبا
الى مكة في صلوتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل
القاطع وعدم انكار الرسول عم ذلك فقيل لافادته القطع بالقراين فان
نداء مناديه عم بحضرته في مثلها قرينة صدقه عادة فالناسخ والمنسوخ
كلاهما قطعيان وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا نسخ فيه واما النسخ
في بقائه حال حيوته عم وهو ظني لثبوته بالاستصحاب لان احتمال النسخ قايم
في كل حال فالناسخ من المنسوخ كلاهما ظنيان وينسخ المتواتر بالمشهور لان
النسخ من حيث بيانيته يجوز بالاحاد لبيان المجمل ومن حيث تبديله يشترط

التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا بالشبهين ويجوز نسخ الثابت بالدلالة
اي دلالة النص مع نسخ الاصل اتفاقا واختلف في نسخ احدهما بدون
الاخر فقيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران فجاز رفع كل بلا اخر
قلنا لا نفيد التغاير اذا ثبت الاستلزام وقيل لا يجوز مطلقا اما من طرف
الاصل فلان حكم الاصل ملزومه كتحريم التافيف والضرب فرفع اللازم ملزوم
رفع الملزوم واما من طرف الفحوى فلانه تابع فلا يبقى بدونه قلنا التبعية
في الدلالة والفهم لا في ذات الحكم والمرتفع بالنسخ ذاته لا دلالة اللفظ
فلا يتم التقريب والمختار جواز نسخ الاصل بدونه اي بدون الثابت
بالدلالة لا العكس وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت
ان حكم الاصل ملزومه كتحريم التافيف والضرب ورفع اللازم يستلزم رفع
الملزوم بلا عكس بخلاف القياس يعني اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى
حكم فرعه لان نسخه يوجب الغاء علية علته وعليها يترتب الحكم وبانتفائها
ينتفي الفرع يعرف الناسخ بالتاريخ بان يعلم ان نصا قابلا للناسخية متاخر
عن نص قابل للمنسوخية وتنصيص الرسول بناسخيته صريحا كهذا ناسخ
او دلالة كحديث كنت نهيتكم او تنصيص الصحابة خلافا لمن لا يرى التمسك
بالاثر واذا لم يعرف الناسخ فالتوقف اي الحكم هو التوقف لا التخيير كما ظن
لان فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعا المبحث السادس في المنسوخ والمنسوخ
منه اي من الكتاب اربعة لانه اما التلاوة والحكم المستفاد منها معا كالصحف
السابقة فانها كانت نازلة تقراء ويعمل بها قال تعالى ان هذا لفي الصحف

الاولى صحف ابراهيم وموسى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم او احدهما اي التلاوة
فقط وقد منعها البعض لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لها عند فواته
كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلوة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه
كالملك الثابت بالبيع بعد انفساخه قلنا التوسل والتسبب هنا في الابتداء
لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما في الصورتين في الابتداء والبقاء
ولنا اولا الجواز من حيث ان للفظ احكاما مقصودة كالاعجاز وجواز
الصلوة والثواب بقراته وحرمتها على نحو الجنب لا تلازم بينهما وبين الحكم
المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا كسائر المتباينة وثانيا وقوعه فالتلاوة
فقط كما روى عمر رضه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
نكالا من الله ويراد بهما المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول
بالنكاح عادة والحكم فقط كنسخ ايذاء الزواني باللسان وامساكهن في البيوت
والاعتداد بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك او وصف الحكم كالاجزاء و
حرمة ترك الواجب في زيادة الشرط والجزء اعلم ان العلماء اتفقوا على ان
الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم والزكوة
بعد وجوب الصلوة لا يكون نسخ الحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع
بلا تغير للاول وكذا ان لم يكن الزيادة متاخرة بعقد عقد القلب كزيادة رد
الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد واختلفوا في غير هذين القسمين وهو
زيادة الشرط وزيادة الجزء اما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل والاجزاء
بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي مدلول للامر كما سبق في مباحث الامر واما

زيادة

زيادة الجزء فانما يكون تبلغه امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب
واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير
في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد
هذين الاثنين والثالث بايجاب شئ زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء
الاصل بمعنى الخروج عن العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت فاندفع ما ذكر
في التلويح ان معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ودفع وجوب
القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع و
ما ارتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم
الاصلي قال الشافعي زيادة الشرط والجزء ليست بنسخ بل هي بيان محض
لان الزيادة على الاصل ضم وتقرير للاصل والنسخ رفع وتبديل له فكيف
يتحدان فهي في حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة وفي حقوق العباد
كمن ادعى الفا وخمسمائة فشهد شاهد بالف وآخر به وبخمسمائة قلنا لا نم
ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها تفيد رفع الاجزاء ورفع حرمة الترك
ورفع الاجزاء في بعض الصور ورفع حرمة الترك في بعض آخر لا يكون تقريرا
للاصل بل تبديلا له فاذا كانت الزيادة نسخا عندنا فلا يزاد بخبر الواحد
والقياس المفيدين للظن على المتواتر المفيد للعلم والمشهور المفيد للطمانينة
الظن خلافا له اي للشافعي فانها لما كانت عنده بيانا محضا جازت بهما كما
ذهب اليه في تخصيص العام فلا يزاد النية بقوله عم الاعمال بالنيات كما ذهب
اليه الشافعي ولا الترتيب بقوله عم ابدأوا بما بدأ الله وبقوله عليه السلام

لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل
يديه ثم يمسح براسه ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضا ولا الولاء اي الموالاة
في غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك بما روي انه عم كان يوالي في
وضوئه او بقوله عم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به على اية الوضوء
متعلق بلا يزاد وهي قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
الاية فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة
والاصابة والنص باطلاقه تقتضي الجواز على اي وجه كان فزيادة الامور المذكورة
عليهما رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض باشتراط النية في التيمم مع ان
النص ساكت عنه واجيب بان النية فيه انما يثبت بالنص لا غير لان التيمم
ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية هي القصد فاعترض بانه انما يتم لو كانت
النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد
لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه والعام لا دلالة له على الخاص
فكيف يستفاد ذلك منه اقول الجواب ان الاصل في الشروط المامور بها
ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفي بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها و القصد
في ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة كونها مامورا بها اذا دلت عليها قرينة
فيشترط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرط الصلوة
ولم يدل قرينة على تلك الجهة لم يشترط فيه النية والتيمم من الثاني فانه و
ان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط في قوله تعالى وان كنتم
مرضى الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر

فيها

فيها القصد فترجح جانب كونه مامورا به بالضرورة فاشترط فيه النية بهذه
القرينة ضرورة وهذا قول صاحب الهداية او هو مبني على القصد فليتامل
فانه دقيق وبالقبول حقيق ولا يزاد الطهارة عن الحدث على وجه يكون فرضا
كما قال الشافعي بقوله عم الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه
الكلام على اية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان
الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه تقتضي جوازه
من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة بما ذكر رفع لحكم الاطلاق بخبر
الواحد وهو نسخ فلا يجوز به واعترض بان النص مجمل لان نفس الطواف
غير مراد اجماعا فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر
الاسود حتى لو ابتداء من غيره لا يعتد به حتى ينتهي الى الحجر ولذا يلزم
اعادة طواف الجنب والعريان والطواف منكوسا واذا ثبت انه مجمل
جاز ان يلحق خبر الطهارة بيانا له والجواب انا لا نم انه مجمل واما ثبوت
العدد وتعيين المبداء فباخبار مشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب
ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه
كوجوب اعادة الصلوة المؤداة بالكراهة ولهذا انجبر بالدم بلا اعادة
المنار نقصان الصلوة بالسهو ولو سلم ففي حق العدد وابتداء الفعل
لا مطلق اما الاول فلان باب التفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد و
الاسراع فالتحق خبر الاشواط السبعة بيانا له لا انه مستفيد من الامر
لانه لا يدل على التكرار ونظيره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل

من حيث احتمال المبالغة الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجاع
فالاجاع بين الاجمال واما الثاني فلانه لابد لتحقق الحركة وتعينها الواجب
شرعا مما منه فالمراد حركة اعتبر تعين مبدئها شرعا وهو غير معلوم
فالتحقق خبر الابتداء بيانا له فليتامل ولا الفاتحة ولا التعديل اي تعديل
اركان الصلوة على الصلوة كما ذهب الى الاول الشافعي بقوله عم
لاصلوة الا بفاتحة الكتاب والى الثاني الشافعي وابو يوسف لقوله عم
لاعرابي اخف في صلوته قم فصل فانك لم تصل فرضا حال من كل
ذكر من النية الى التعديل بخبر الواحد متعلق بل يزاد فيكون راجعا الى الكل
ولا الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل ثم لما
ورد علينا بانكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم
يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت
لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على
الكتاب بخبر الواحد ما لا يمكن ان يزاد به وهو الوجوب اجاب عنه بقوله
واما وجوب الفاتحة والتعديل فليس بالزيادة التي يلزم منها النسخ
لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ
بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما عمدا ولا يلزم منه النسخ
وهذا لا يتصور في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين فيه
بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضي لتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم
لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلوة ولا بمعنى اثم المصلي كتركه

مع جواز صلوته والا لساوى واجب الصلوة والمتفق سهو جابرا و
ان اريد معنى الاساءة فهذا بالسنية كما جاء الوعيد على النقص عن الثلث
وهذا سر ان ابا حنيفة رحمة الله عليه لم يجعل في الوضوء واجبا الركن الثاني
فيما يختص بالسنة لما فرغ عن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع
في المباحث المختصة بالسنة وهي اي السنة ما صدر عن النبي عم من قول
ويختص اي القول المنسوب الى النبي عم بالحديث فانه اذا اطلق لا يفهم منه
الا السنة القولية او فعل عطف على قول وهو ظ او تقرير وهو ان يرى
فعلا او قولا صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه له عليه
ولما كان صدور السنة عنه عم بطريق الوحي احتيج الى بيانه اولا فنقول
الوحي في حقه عم نوعان الاول ظاهر وهو ثلثة اقسام الاول ما اشار اليه
بقوله سمع النبي عم من ملك تيقنه اي يعلم ذلك الملك يقينا مبلغا
من جانب الحق تع وهو ما انزل عليه عم بلسان الروح الامين عم
كالقرآن والثاني اشار اليه بقوله او وضح له اي للنبي باشارته اي اشارة
الملك بلا كلام منه كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا
لن تموت حتى تستكمل رزقها والى الثالث بقوله او لاح لقلبه يقينا
بالهام الله تع قيل هو المراد بقوله تع ان يكلمه الله الا وحيا اي الهاما
بان اراه الله تع بنوره كما قال تع لتحكم بين الناس بما اراك الله والكل
من الاقسام الثلثة منه اي من النبي عم حجة للكل من امته يجب عليهم اتباعه
بخلاف الهام الاولياء فانه لا يكون حجة على غيره والنوع الثاني باطن وهو

ما يناله بالاجتهاد والتأمل في حكم النص ومنعه بعضهم مطلقا كالأشاعرة
وأكثر المعتزلة لانه لا ينطق الا عن الوحي بالنص والمفهوم من الوحي ما ألقي
الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز
الا عند العجز عن دليل لا يحتمله ولا عجز بالنظر الى النبي عم لوجود الوحي القاطع
ولانه لو جاز له الاجتهاد جاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازمها لعدم
القطع بمطابقة الواقع واللازم بط بالاجماع والجواب عن الاول انه اذا كان
متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى وعن
الثاني ان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال
كالاجماع الذي يستند الى الاجتهاد وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز لو جاز
القرار على الخطاء فلما لم يجز لم يجز وجوزه آخرون مطلقا كمالك والشافعي
وعامة اهل الحديث وهو مذهب ابي يوسف من اصحابنا واستدلوا بوجوه
الاول ان الاجتهاد واجب عليه عم لدخوله في عموم فاعتبروا الآية ووقوعه
من غيره من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام حيث روي ان غنم قوم افسدت
زرع جماعة فتخاصموا عند داود عم فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال
سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى
ان يدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها واصوافها
والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسدت
ثم يترادون فقال داود عم القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا
وقع من غيره يقع منه ايضا اذ لا قائل بالفصل الثالث انه عالم بعلل

النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه
العلة وذلك بالاجتهاد الرابع انه شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة
بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتعريب الوجوه وتخمير الرأي اذ لو كانت
لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا
وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص
فبرأيه اولى لانه اقوى قلنا هذه الوجوه انما تدل على الجواز في الجملة ونحن
نقول به كما سيأتي تحقيقه لا مطلقا والنزاع فيه والمختار عندنا انه عم
ينتظر الاول يعني ينتظر الوحي الظاهر قدر ما يرجو نزوله ثم اي بعد ما مضى
مدة الانتظار وهي قدر ما يرجو نزوله وخاف الفوت في الحادثة يعمل
بالثاني يعني الاجتهاد لان الاول اصل في حقه والثاني خلف ولا يصار الى الخلف
الا بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطالبه ولا يعجل
بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه عن الماء والاول يعني الوحي الظاهر اولى لاحتمال
الثاني يعني الاجتهاد الخطاء وان لم يقر عليه القائلون بجواز الاجتهاد له
اختلفوا في جواز خطائه في اجتهاده فمنهم من لم يجوز لانا امرنا باتباعه
في الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكنا مامورين بالاتباع في الخطاء
والامة معصومة عن الاتفاق على الخطاء لادلة الاجماع والمختار ان الخطاء
يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطاء في الاذن
لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء بل ينبه عليه في الحال لما ذكرنا انه يؤدي
الى امر الامة باتباع الخطاء فاندفع بهذا التقرير ما قيل هذا منقوض بوجوب

اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطاء على انا لانم انه يؤدي
الى الامر باتباع الخطاء بل باتباع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملا
كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلق كما هو مذهب المصوبة فالاستمرار
اي استمرار الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه دليل
الاصابة في اجتهاده يقينا فانه لو كان خطا لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب
فلا يجوز مخالفته اي مخالفة الامة اجتهاده بخلاف اجتهاد غيره فانه لما جاز
كونه خطا جاز مخالفته **فصل** فيما يتعلق بالقول الصادر عن النبي عم
اخبارا كان او انشاء وفيه ابحاث الاول في كيفية اتصاله اي القول بالنبي
عم وهو اي اتصاله به بوجوه ثلثة لانه اما كامل ان كانت الرواة لذلك
القول في كل قرن من القرون المعتبرة وهي القرن الاول والثاني والثالث
قوما لا يجوز العقل تواطئهم اي توافقهم على الكذب عادة وان جوز نظرا
الى الامكان الذاتي وعدم تجويزه ذلك ليس لاشتراط علم كل واحد
ولا لعدم احصاء عدد المتواترين ولا لعدالتهم ولا لتباين اماكنهم
لحصول العلم الضروري وان كان البعض متلدا او ظانا او مجازفا
بدون العلم بالعدد وغيره ويسمى هذا القسم الكامل الاتصال المتواتر
لتتابع رواية واحد بعد واحد وهو اي المتواتر يفيد اليقين فيكون حجة
في الشرعيات كنقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات والسجدات
ومقادير الزكوة ونحو ذلك وقالت السمنية والبراهمة لا يفيد الا الظن
وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل وقائله سفيه لا يعرف خلقته مما هو ودينه

ودنياه وامه واباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان بالضرورة لانه لا يفتقر
الى توسيط المقدمتين بالوجدان ولانه يحصل لمن لا يتاتى منه النظر والاستدلال
كالصبيان خلافا للكعبي وابي الحسين البصري وامام الحرمين لهم اولا انه يحتاج
الى توسيط المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك فهو
صدق وثانيا انه لو كان ضروريا لعلم ضروريته لان العلم بالعلم وبكيفيته
لازم بين بالمعنى الاخص والجواب عن الاول انا لانم الاحتياج بل المعلوم
بالوجدان عدمه وامكان التركيب لا يستدعي الاحتياج كما في قضايا قياساتها
معها وعن الثاني انا لانم ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لا يلزم من الشعور
بالشيء الشعور بصفته ولو سلم فلانم ان لازم الضروري ضروري لاحتياجه
الى توسيط اللزوم واما فيه اي في ذلك الاتصال شبهة صورة ان كانت
الرواة كذلك اي قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب في القرن الثاني وهو
زمان التابعين والقرن الثالث وهو زمان تبع التابعين لا في القرن الاول
بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة وان لم يكن
معنى لتلقي العلماء اياه في القرن الثاني والثالث بالقبول ويسمى هذا القسم
الكامل معنى فقط المشهور وهو اي المشهور يفيد طمانينة القلب وهي زيادة
توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها
زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه
الاشارة بقوله تع حكاية عن ابراهيم عم ولكن ليطمئن قلبي وان كان
ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين والمراد

هذا المنع ينافي تسليم كون العلم بكيفية العلم لازما بينا بالمعنى الاخص كما يظهر بالتامل الصادق
ابيكا

ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشي عن ملاحظة كونه آحاد الاصل
بسبب الشهرة الحادثة فلا يكون جاحده بل يضلل واما فيه شبهة صورة
ومعنى ان لم يكن الرواة كذلك اى قوما لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب
في القرنين الاخيرين ويسمى هذا القسم في الاصطلاح خبر الواحد وان
رواه اكثر من واحد ما لم يتواتر او يشتهر وهو اى خبر الواحد يوجب العمل
وغلبة الظن بشرائط معتبرة في الناقل والمنقول وسياتي بيانها بالكتاب
وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وله توجيهان الاول انه امر الطائفة
المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص المستفاد من
لولا تحضيض الامر فلولا افادته العمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول
الواحد في الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر بالاجماع الثاني ان لعل للترجي
وهو على الله تعالى محال فحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فايجاب الحذر عند
ترك العمل يستلزم وجوب العمل والسنة فانه عم كان يرسل الافراد من
اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وانه عم
قبل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية وخبر ام
سلمة في الهدايا وقول الرسل في هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك و
الاجماع فان الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين استدلوا وعملوا
به في وقايع لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكروا وذلك يوجب العلم العادي
باتفاقهم كالقول الصريح وهذا استدلال بالاجماع المنقول بالتواتر القدر

المشترک لا باخبار الاحاد حتى يدور والمعقول فان الشهادة مع انه
مظنة للتهمة بالتحابب والتباغض وليست اخبارا عن معصوم ولا المخبر مشهورا
بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقا
فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة
الرواية وايضا عدالة الراوي يرجح جانب الصدق لكون الكذب محظور
دينه وعقله فيفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما في القياس بل اولى اذ لا شبهة
في الاصل ههنا بل في طريق الوصول وقيل لا يوجب العمل ايضا اعلم ان ظاهر
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن يدل على استلزام
العمل للعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا لانتفاء اللازم وهو
العلم فينتفي الملزوم وهو العمل وقيل يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم
وهو العمل قلنا لا نم استلزام العمل للعلم القطعي كيف واتباع الظن قد ثبت
بالادلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك
جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم فيجوز ان يكون في الآية
بذلك المعنى البحث الثاني في شرائط الراوي التي اذا فقد واحد منها لا تقبل
روايته وهي اربعة الشرط الاول العقل الكامل وهو عقل البالغ
على ما ياتي في بيان الاهلية ان شاء الله تعالى فلا تقبل خبر المعتوه والصبي اما
المعتوه فظاهر واما الصبي فانه وان كان ضابطا كامل التمييز ربما لا يجتنب
الكذب لعلمه بان لا اثم عليه والشرط الثاني الاسلام وهو تحقيق الايمان كما ان
الايمان تصديق الاسلام وهو نوعان الاول ظاهر بنشوه بين المسلمين

وبتبعية الابوين او الدار والثاني كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا
بتصديق تفاصيل جميع ما اتى به النبي عم والاقرار به وادناه البيان اجمالا
بتصديق جميع ما اتى به بلا تفصيل ولا عبرة للاول الا ان يظهر اماراته كالصلوة
بالجماعة للحديث ولذا قال محمد رحمه الله في صغيرة بين مسلمين اذا لم تصف بعد
الاستيصاف حين ادركت تبين من زوجها بل للثاني الكامل فان في اشتراط
التفصيل حرجا ولذا اكتفى بعد الاستيصاف بنعم ولذا قال وهو التصديق
بجميع ما جاء به النبي بالقلب والاقرار به باللسان ولو اجمالا وانما اشترط
الاسلام لا لان الكفر ينفي الكذب لانه حرام في جميع الاديان بل لان الكافر
ساع في هدم الدين تعصبا فيرد قوله في امور الدين والشرط الثاني الضبط وهو مجموع
معان اربعة الاول حق السماع اى سماع الكلام كما هو حقه بان لا يفوت منه شيء
والثاني فهم المعنى للكلام على سبيل الكمال لامكان ان ينقله بالمعنى بخلاف القرآن فان فهم
تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر في حقه نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود
في السنة معناها حتى لو بذل المجهود في حفظ لفظ السنة كان حجة والثالث حفظ
اللفظ باستفراغ الوسع له والرابع المراقبة اى الثبات على الحفظ الى حين
الاداء فمن ازدرى نفسه ولم يرها اهلا للتبليغ فقصر في شيء منها ثم روى
بتوفيق الله تعالى لا يقبل وانما اشترط الضبط لان طرف الاصابة لا يترجح
الا به فلا يطمئن بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر و
باطن وظاهره ضبط معناه اى الكلام لغة وهو الشرط ههنا ولهذا
لم يكن خبر المغفل خلقة او مساهلة حجة وان وافق القياس وباطنه ضبط

اى ضبط

اى ضبط معنى الكلام فقها اى من حيث تعلق الحكم الشرعي به وهو الكامل
ولهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن رواية من عرف به والشرط
الرابع العدالة وهي استقامة الدين والسيرة وحاصلها كيفية راسخة
في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة ليستدل
بذلك على رجحان صدقه وهي قسمان قاصر يثبت بظاهر الاسلام واعتدال
العقل المانعين عن المعاصي وكامل وليس له حد يدرك غايته والمعتبر
ادنى كماله وهو ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان الدين والعقل على الهوى
والشهوة ولما كانت العدالة هيئة خفية نصب لها علامات هي اجتناب
امور اربعة وان الم بمعصية لان في اعتبار اجتناب الكل سد باب
العدالة الاول الكباير والثاني الاصرار على الصغاير فقد قيل لا صغيرة
مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغاير الدالة على خسة
النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب
بالحمام والاجتماع مع الاراذل والاكل والبول على الطريق ونحو ذلك
فان مرتكب هذه الاشياء لا يجتنب الكذب غالبا فخبر الفاسق والمستور
وهو من لا يعلم صفته وحاله مردود البحث الثالث في بيان حال الراوي
وهو ان عرف بالرواية وشهر بها فان كان ذلك المعروف بها فقيها كالخلفاء
الراشدين والعبادلة وزيد ومعاذ وعايشة ونحوهم رضوان الله
عليهم اجمعين تقبل الرواية منه مطلقا اى سواء وافق القياس او خالفه
وروي عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة

ثم نقله وفي القياس العلة محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها فيه يمكن ان تكون

بخصوصيته اثرا وفي النوع مانع والا اي وان لم يكن فقيها كابي هريرة وانس

رضي الله عنهما فترد روايته ان لم يوافق الحديث الذي رواه قياسا اصلا

حتى ان وافق قياسا وخالف آخر تقبل وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا

فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخله شبهة

زايدة يخلوا عنها القياس مثل حديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه

انه عم قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها

امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ووجه كون هذا الحديث

مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله

تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت

بالسنة وهو قوله عم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان

موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات

العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفته للكتاب والسنة

والاجماع ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد

فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البايع انما رضي بحلب الشاة

على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على

صورة العدوان الصريح وان لم يعرف الراوي الا بحديث او حديثين فان لم يظهر

حديثه في السلف جاز العمل بها اي بروايته في القرون الثلثة الاول لان الصدق

والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عم ان وافقه اي روايته

القياس

القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه في القرن

الثالث لا بعدها اي بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك

الرواية وان ظهر حديثه فيهم اي في السلف فان قبلوها اي السلف روايته بان رووه

عنه وشهدوا بصحة حديثه او لم يطعنوا في روايته يقبل تلك الرواية فان السكوت

في موضع الحاجة الى البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير وكذا يقبل

حديثه ان اختلفوا فيه بان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه لا مطلق

بل ان وافق حديثه قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها

هلال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عم لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود رضه

ورده علي رضه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم

فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة

في الموت ولم يعمل به الشافعي لمخالفته القياس عنده وان ردوا اي السلف

روايته ردت روايته كما ردت فاطمة بنت قيس انه عم لم يجعل لها نفقة

ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم البحث

الرابع في بيان الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عم وهو نوعان

الاول ظاهر وهو الارسال وهو لغة خلاف التقييد وفي اصطلاحنا ترك

الواسطة بين الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة

بينه وبين الرسول عم وان ترك الراوي واسطة بين الروايتين مثل ان يقول

من لم يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة سموه منقطعا وان ترك اكثر من واحد

سموه منفصلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول مرسل الصحابي

والثاني مرسل القرن الثاني والثالث والثالث مرسل العدل في كل عصر والرابع
المرسل من وجه والمسند من آخر ويقبل مرسل الصحابي بالاجماع لانه محمول
على السماع ويقبل مرسل القرنين اي الثاني والثالث عندنا اما اولا فلان
الثقات من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال
البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين واما ثانيا فلان المروي
عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهم لسماعه عن عدل تدليسا
واهل القرنين لا يتهمون بذلك واما ثالثا فلان الكلام في ارسال من
لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب فلان لا يظن به كذبه على الرسول وفيه
زيادة الوعيد اولى ولذا قلنا انه فوق المسند خلافا للشافعي هو يقول اولا
ان جهالة الصفة تمنع صحة الرواية فجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل
في القرنين لقبل في عصرنا اذ لا تاثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم يكن في الاسناد
فائدة فكان ذكره اجماعا على العبث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول
ان الثقة لا يتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا لو قال حدثني
الثقة صحت روايته وعن الثاني انا نلتزمه في الثقة ولا نم الملازمة اما لشهادة
بالعدالة في القرنين او لجريان العادة بالارسال بلا دراية اصحاب الرواية
بعدهما وعن الثالث انا لا نم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب النقلة للترجيح
واختلف المشايخ فيمن دونهما اي قبول مراسيل من دون القرنين فقال
بعضهم منهم الكرخي يقبل من كل عدل لبعض ما ذكر من الادلة وقال بعضهم منهم
ابن ابان لا يقبل لانه زمان فشو الفسق وتغير عادة الارسال الا ان يروي

الثقات مرسله كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن الحسن والمرسل من وجه والمسند
من وجه آخر يقبل عند من يقبل المرسل واما من لم يقبله فقد اختلفوا فيه فرده
بعضهم لمنع الانقطاع الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال
يمنع القبول فشبهته يمنع ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن
حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال في الصحيح
وذلك مثل لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة وسفيان
الثوري مرسلا والنوع الثاني باطن وهو اما بنقصان في الناقل لانتفاء
الشرائط المذكورة في البحث الآتي واما بالمعارضة للاقوى اي بكونه معارضا
لدليل اقوى منه صريحا كحديث اي كمعارضة حديث فاطمة بنت قيس ان
الرسول عم لم يفرض لها نفقة ولا سكنى وقد طلقت ثلاثا للكتاب وهو قوله تعالى
اسكنوهن من حيث سكنتم الآية اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان
قوله من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود انفقوا عليهن من وجدكم
قيل القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث
بمعارضتها اقول القراءة الشاذة ما لم تشتهر لا يعمل بها فلما عمل بها علم انها
اشتهرت وقد سبق في اول الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم الحديث
المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب وكمعارضة حديث
القضاء بشاهد ويمين للحديث المشهور وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين
على من انكر لان القسمة تنافي الشركة واما لان تعريف المبتدا بلام الاستغراق
يوجب الحصر او تعارضا لا صريحا بل دلالة وهو فيما اذا شذ الحديث بين الصحابة

في البلوى العام اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما يثبت به حكم الحادثة المتنازعة
بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث في تلك الحادثة ولم يتمسكوا به دل على زيافته
وانقطاعه وكونه معارضا بما هو اقوى منه او اذا اعرض عنه الاصحاب
فانهم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند اختلافهم الى الراي دليل
انقطاعه ووجود معارض اقوى منه ولا يخفى على الفطن المنصف ان عبارة
المتن والشرح احسن من عبارة القوم ههنا البحث الخامس في الطعن
اعلم ان الطعن اما من المروي عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما
الاول فلان انكاره اما بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي الجازم
او المتردد او بالتاويل واما بالفعل اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها
او مجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل بموجبه واما الثاني فلانه اما من الصحابة
فيما لا يحتمل الخفاء عليه او يحتمله واما من ساير ائمة الحديث فالطعن مبهم
او مفسر بما لا يصلح جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه فاما ممن
يوصف بالنصيحة او بالعصبية والعداوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها
على التفصيل فقال وهو اي الطعن اما من المروي عنه فنفيها اي نفي المروي
عنه الرواية عنه وانكاره لها صريحا جرح للحديث المروي لكذب احدهما
قطعا لكن لعدم تعينه لا يسقط عدالتهما المتيقنة لان اليقين لا يزول بالشك
كبينتين متعارضتين فتقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث وتردده
اي تردد المروي عنه سواء نفى ولم يصر عليه او قال لا ادري وتاويله للفظه
يعني اذا روى عنه حديث ظاهر في معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص

العام وتقييد المطلق مختلف فيه اما الاول فقال ابو يوسف تردده جرح
واختاره الكرخي والشيخان وساير المتاخرين وقال محمد ومالك والشافعي
ومن تبعهم ليس بجرح ولاحمد روايتان مثاله ما روى سليمان عن الزهري
عن عروة عن عائشة انه عم قال ايما امراة الحديث وقد تردد فيه الزهري
واما الثاني فذهب الكرخي واكثر مشايخنا والشافعي الى انه لا عبرة بتاويله
والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته
لحججته وقيل يحمل على تاويله لان الظاهر انه لم يحمله الا لقرينة عاينه
فيصلح للترجيح ولغيره اي تاويله لغير الظاهر كتعيين بعض معاني المجمل
ونحوه مما ليس ظاهرا في بعض المحتملات رد للباقي من المحتملات لما مر
من ان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة عاينه وعمله اي المروي عنه
بعدها اي بعد الرواية بخلافها يقينا بان كان الحديث نصا في معناه
غير محتمل لما عمل جرح للمروي لانه محمول على وقوفه على منسوخيته او عدم
ثبوته اذ لو كان خلافه باطلا سقطت روايته ايضا لا عمله قبلها فان عمله
بخلاف ما روى قبل روايته يحمل على ترك ذلك العمل بالوقوف على الحديث
احسانا للظن به ولا عمله حال كونه مجهول التاريخ اي لم يعلم انه قبل الرواية
او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا لان حجية الحديث لا تسقط بالشبهة
والامتناع عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه وقد مر حكمه والطعن اما من غيره
اي غير المروي عنه فان كان ذلك الغير الطاعن صحابيا لا يحتمل الخفاء عليه
فجرح اذ لو صح لما خفي عليه عادة فيحمل على السياسة او عدم الوجوب او الانتساخ

مثاله قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حكم زنا غير المحصن بغير
المحصن وقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء الراشدون
لم يعملوا بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف عمر رضى الله عنه حين
لحق من نفاه بالروم مرتدا ان لا ينفي ابدا وقال على رضى الله عنه كفى بالنفى فتنة
فعلم ان النفى من عمر كان سياسة لا عملا بالحديث فلا ينافيه القول بالنسخ
ولما امتنع عمر عن قسمة سواد العراق بين الغانمين حين فتحه عنوة علم ان
قسمة حنين لم يكن حتما فيتخير الامام فى الاراضى بين الخراج والقسمة وان احتمل
الخفاء فلا يكون جرحا لان النادر يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهنى فى الوضوء
بالقهقهة لانها نادرة لكيما بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعرى
وان كان الطاعن من ائمة الحديث فمجملة اى مجمل الطعن ومبهمه نحو ان الحديث
غير ثابت او مجروح او متروك او راويه غير عدل لا يقبل لان الظاهر العدالة
بين المسلمين للعقل والدين لاسيما فى القرون الثلثة ولان قبوله يبطل السنن
ولانه لا يقبل فى الشهادة وهى اضيق فيها اولى ومفسره بما اتفق على كونه
جرحا شرعا والطاعن ناصح لا متعصب جرح والا فلا فلو فسر بغير المتفق على
كونه جرحا شرعا بل المجتهد فيه لا يكون جرحا كالطاعن بالاستكثار من فروع
الفقه فى حق ابى يوسف لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو
كان الطاعن متهما بالعصبية كطعن الملحدين فى اهل السنة لا يسمع البحث
السادس فى محل الخبر اى الحادثة التى ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن
النبى عم او لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل فى الفروع والاعمال

اذ

اذ الاعتقاديات لا يثبت باخبار الآحاد لابتنائها على التعيين وهو اى
محل الخبر اما حقوق الله تعالى اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى او حقوق
العباد والاول اما عبادات او عقوبات والثانى اما فيه الزام محض او لا الزام
فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فشرع فى بيان الاقسام الخمسة واحكامها
فقال فالعبادات سواء كانت خالصة مقصودة كانت كالصلوة والزكوة
والحج ونحو ذلك اولا كالوضوء والاضحية او غالبة على العقوبة كما خلا كونها
الفطر من الكفارات او على المؤنة كصدقة الفطر او مغلوبة عنها كالعشر يثبت بخبر
الواحد بالشرايط السابقة فاذا اعتبرت الشرايط فلا يقبل خبر الفاسق
والمستور فيها اى فى العبادات لانتفاء بعض الشرايط وان قبل خبرهما
فى الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته بالتحرى اى بشرط انضمام
التحرى اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل
العدول اذ فى كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط
العدالة لموقوف حال الماء حرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار فاوجبنا
انضمام التحرى به بخلاف امر الاحاديث فان ناقلها هم العلماء الاتقياء فلا
حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة المستورين فى الاحاديث ولا يقبل خبر الصبى
والمعتوه والكافر مطلقا اى فى الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية
وعدم الضرورة واختلف فى قبول خبر الواحد فى العقوبات روى عن ابى
يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينة
وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذى فيه شبهة كالرجم فى حق غير ما غرو ذهب

المتأخرون واختار انه لا تقبل لتمكن الشبهة في الدلايل والعقوبات
تندرئ بها وانما يثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها
بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص قطعي
كما سبق والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة واما حقوق العباد وهي
باقسامها الثلثة يثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون
في معنى الشهادة فما فيه الزام محض كالبيع والاجارة ونحوهما يشترط فيه
الولاية فلا تقبل شهادة الصبي والعبد ولفظ الشهادة والعدد عند
الامكان حتى اذا لم يمكن عفا لا يشترط كشهادة القابلة بشرايط الرواية
التي سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة
توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه من خوف التزوير
والتلبيس وما لا الزام فيه اصلا كالوكالات والرسالات في الهدايا و
الودايع والامانات وما اشبه ذلك يثبت بخبر الواحد ولا يشترط فيه
الا التمييز فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والعبد والكافر لانه لا الزام
فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية
الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول
لا ينتصبون دايما للمعاملات الحسية سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة
فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وما فيه الزام من وجه دون
دون وجه كعزل الوكيل وحجر الماذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب
الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر يشترط فيه بعد وجوب ساير الشرايط اما

العدد

العدد او العدالة عنده اي عند ابي حنيفة ان كان المخبر فضوليا والا اي
وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا فلا يشترط العدد او العدالة
بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول يقومان مقام
الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرايط الاخبار من العدالة
ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وانما اكتفى باحد الامرين
عملا بالشبهين وفاقا هو اي القسم الثالث الذي فيه الزام من وجه
دون وجه كالكل من الاقسام الثلثة وهو ما لا الزام فيه اصلا لان الثالث
ايضا من باب المعاملات والضرورة مشتركة فقلنا فيه الغاء لشبه الالزام
البحث السابع في نفس الخبر وهو انواع اربعة الاول ما علم صدقه كخبر الرسل
فان الدليل القاطع دل على عصمتهم عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه
والايتمار به قال تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه الاية والثاني ما علم كذبه كدعوى
فرعون الربوبية وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان
والثالث ما يحتملهما اي الصدق والكذب بلا رجحان لاحدهما على الاخر
لانتفاء المرجح كخبر الفاسق فانه يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله
ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه او نقول يحتمل الصدق
لانه مدلوله الاصلي ويحتمل الكذب احتمالا مساويا لانه وان كان احتمالا
عقليا لكنه بفسق المخبر وحكمه التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف و
قد قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية والرابع ما يترجح صدقه على
كذبه كخبر العدل المستجمع للشرايط المذكورة للرواية فان جانب

صدقه راجح لظهور غلبة عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق
وحكم العمل به لا على اعتقاد حقيقته قطعا والمقصود ههنا هذا النوع ولهذا اي لهذا
النوع اطراف ثلثة ولكل طرف عزيمة ورخصة الطرف طرف السماع وعزيمته ان يقرا
على المحدث فيقول اهو كما قرأته فيقول نعم او يقرا المحدث عليك والاول وهو
ان يقرا على المحدث اولى عند الفقهاء خلافا للمحدثين فانهم قالوا انه طريقة الرسول ام
وقال ابو حنيفة رح كان ذلك احق منه ع م فانه كان مأمونا عن السهو اما
في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالحفظ
من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لايكون المحافظة الا منه والكتاب والرسالة
من الغايب كالخطاب من الحاضر اما الكتاب فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما
بختم موصوف معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ
بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عم ويذكر
متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد
واما الرسالة فكان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا
الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروعني بهذا
الاسناد وكل منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا اما الاول فلان النبي عم
مامور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما واما الثاني فلان
الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا بالمشافهة وعدوا مخالفيهما
مخالفا للامر ورخصته اي رخصة السماع بان لايكون فيه اسماع الاجازة وهي
ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان

وبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروي عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي
والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا
كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة
لتاكيد الاجازة لان مجردها غير معتبرة بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها
بعض المحدثين تاكيد اللاجازة والمجاز له ان علم اي ما في الكتاب صحت الاجازة
والا فلا تصح قيل فيه اي في عدم صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجاز له ما في
الكتاب خلاف لابي يوسف كما له خلاف في الكتاب الحكمي حيث لم يشترط
للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال شمس الائمة والاصح عندي
ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هناك
لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا
المكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة
اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة قبل العلم و
الطرف الثاني طرف الضبط وعزيمته الحفظ اي حفظ المسموع من وقت السماع
والفهم الى وقت الاداء وهو مذهب ابي حنيفة رح في الاخبار والشهادة
ولهذا قلت روايته ورخصته الكتابة فان نظر في الكتاب وتذكر الحادثة فحجة
سواء خط هو او رجل معروف او مجهول وهذا القسم من الكتاب الان عزيمة
وان كان في اول الزمان رخصة والا اي وان لم يكن متذكرا فلا يكون حجة
عند ابي حنيفة رح اصلا فلا يعمل به راوي الحديث ولا قاض يجد في خريطته
سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى خطه في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد

العلم بصورة الخط من غير تذكر قال ابو يوسف الكتاب تقبل في الحديث
والسجل ان كان في يد الامين عن التزوير سواء كان بخطه او خط رجل
معروف اما في الحديث فلان التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر
لصحة الرواية ادى الى تعطيل الاحاديث واما في السجل فلان القاضي
لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة فلما كان في يد امين عن التزوير
فيقبل والا اي وان لم يكن في يده فلا تقبل في السجل ولا يحل العمل به
لان التزوير فيه غالب ولا في صك في يد الخصم لغلبة التزوير فيه ايضا
حتى اذا كان في يد الشاهد تقبل بل تقبل في الحديث اذا عرف اي كان
خطا معروفا مامونا عن التبديل والغلط في غالب العادة لانه
من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره ومحمد وافق ابا يوسف
فيما ذكر لكنه قبله في صك معلوم اي جوز العمل به وان لم يكن في يده
اذا علم ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه شبهة استحسانا توسعة
للامر على الناس والطرف الثالث طرف الاداء وعزيمته النقل اي نقل
المسموع باللفظ من غير تغيير فيه ورخصته النقل بالمعنى وهو ان يودي
بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله عم نضر الله
امرا سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه اي غير
فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه عم مخصوص بجوامع الكلم
ففي النقل بعبارة اخرى لا يومن الزيادة والنقصان الجواب عن الاول
بان الاداء كما سمع ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير

اداء

اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء
للناقل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع في الافضلية وعن الثاني بان الكلام
في غير جوامع الكلم ونظايرها فان الحديث في النقل بالمعنى انواع فيما هو
الظاهر اي النص والمفسر والمحكم يجوز النقل بالمعنى للعالم باللغة فانه لما
يشتبه معناها لا يتمكن فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى
وفيه اي في الظاهر كعام يحتمل الخصوص وحقيقة تحتمل المجاز يجوز النقل
بالمعنى للفقيه المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن عن الخلل لا في جوامع
الكلم وهي ما كان لفظه وجيزا وتحته معان جمة كقوله عم الخراج بالضمان
وقوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كان
ظاهرة المعنى اذا كان الراوي جامعا اللغة والفقه قال شمس الائمة والاصح
عندي انه لا يجوز لانه عم كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي انه قال اوتيت
بجوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به وكل
مكلف بما في وسعه ولا في اقسام الخفي اما في الخفي والمشكل فلان المراد
منهما لا يعرف الا بالتاويل وتاويل الراوي ليس بحجة على غيره كالقياس
واما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معناهما والنقل بعد الوقوف
مطلق اي سواء كان الناقل مجتهدا او لا **فصل** في بيان حكم فعله عم
فعله القصدي قيد به لان ما وقع لا عن قصد كما يحصل في حالة النوم والسهو
لا يصلح للاقتداء سوى الزلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته
للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها

بل الى اصل الفعل بخلاف المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء

بخلاف الزلة فانها تصدر عنهم وان لم يخل عن بيان اما من جهة الفاعل

كقوله تعالى اخبارا عن موسى حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل

الشيطان او من الله تعالى كما قال تعالى وعصى آدم ربه واذا قرن به البيان

البتة لا تصلح للاقتداء وسوى فعل الطبع كالاكل والشرب فانه مباح

بالاتفاق وسوى بيان المجمل فانه تابع للمبين في اي صفة كان المبين فلا يكون

من المبحث وسوى المخصوص به كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على

الاربع في النكاح فان الشركة تنافي الاختصاص ان علم صفته اي صفة ذلك

الفعل في حقه عم من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله عم اربعة

مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة لان الثابت بدليل فيه شك لا

يتصور في حقه فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله بالنسبة الينا فامته

مثله في العبادات وغيرها فيها اي في تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا

علينا وهكذا اما اولا فلرجوع الصحابة الى فعله المعلوم جهته واما ثانيا

فلقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان التاسي فعل مثل

ما فعل على وجهه لا فعله مطلقا والا لتادى بلا نية واما ثالثا فلقوله تعالى

لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما ادى

تزويجه عم الى عدم الحرج في حق المومنين حتى يقوم دليل الخصوص بالنبي عم

فاذا قام يحمل على ما يعينه لان الاصل لا يعدل عنه الا بالصارف والا اي وان لم

يعلم صفة الفعل في حقه عم فالاباحة اي حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا له

مطلب قيل لا واجب على النبي ووجه بانه بالنسبة الينا

لان الادنى متيقن والزايد محتاج الى الدليل والمفروض عدمه ويجوز لنا

اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كساير الانبياء قال تعالى لابراهيم

عم اني جاعلك للناس اماما ولا يحمل على المخصوص به عم لانه نادر فصل

في تقريره اذا فعل فعل بحضرة النبي عم او في عصره وعلم به فكان قادرا على الانكار

ولم ينكره كان تقريرا له على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال اما قوله

ان كان مما علم انكاره اي انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه

ذلك وبانه لا ينفع في الحال كذهاب كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته ولا دلالة

له على الجواز اتفاقا والا اي وان لم يعلم انكاره دل سكوته على الجواز اي جواز

ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذا ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة

فان كان مما سبق تحريمه فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لزم

ارتكابه عم لمحرم وهو تقرير على المحرم وهو محرم عليه والاستبشار معه اي مع

منه اي استبشار الرسول مع سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز من مجرد

سكوته فان قيل الرسول عم لم ينكر القيافة في اثبات النسب بين زيد بن حارثة

واسامة بل استبشر فيجب ان يعتبر القيافة ولم يعتبرها الا الشافعي رحمه الله

استدلالا بما ذكر قلنا تمام الكلام في النفي اغير مقامه في طريقه ومن

كان ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى المقام فمن الجايز ان يكون

الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو الظاهر من النزاع

ويكون عدم الانكار والاستبشار لحصول المقصود في ذلك من غير

التفات الى طريقه بخلاف حديث المنجمين فان النزاع ثمه في طريق المطلوب

فيسل على ان القياقه تجوز ان يكون بنيهم ما علم انكان ع م لها فلم يكن الى التوضيح
به حاجة اقول الاستبشار لا يناسبه بل ينافيه **تذنيب** لما كان هذه
المباحث تابعة للكتاب والسنة اردفهما بها وسماها تذنيبا شرايع
من قبلنا قد اختلف في انه ع م وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم بعد
البعث فقيل ان كل شريعة تثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة
الا ان يقوم دليل النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك
النبي وقيل ان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث نبي آخر الا ما لا يحتمل
التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا ما قام الدليل على بقائه
وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة
لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم
من الكتاب وبين ما ثبت بالقرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا الى انها
تلزمنا ويجب علينا العمل بموجبها اذ اقصها الله تعالى او رسوله ع م بلا انكار
على انها شريعة لرسولنا ع م ما لم يظهر نسخه اما لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا
الكتاب الذين الآية والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص هاهنا
من حيث العمل واما اشتراط القصة بلا انكار فلارتفاع الوثوق بكتبهم
لتحريفهم اياها سواء نقل الكفار او من اسلم منهم واما انه شريعة لرسولنا
فاذ لولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا بينهم وبين امته كواحد
من علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف وقد قال ع م حين راى صحيفة من التوراة
في يد عمر امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا

لما وسعه الا اتباعي والدليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد رح في جواز
القسمة بطريق المهاياة بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم واحتجاج
ابي يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى كتبنا عليهم فيها
ان النفس بالنفس ويجب على غير الصحابي تقليدهم وهو عبارة عن اتباع
الغير فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية فيه من غير تامل في الدليل كانه جعل
قوله قلادة في عنقه ثم ان مذهب الصحابي اما ما كان او حاكما او مفتيا ليس
بحجة على صحابي آخر وحجة على غيره فيما شاع بين الاصحاب فلم يرد لانه
يحل محل الاجماع لا فيما اختلفوا فيه لانه ليس بحجة على غيره بل يجوز تخالفه
اجماعا فيد للحكمين معا واختلف في المجهول وهو ما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم
فقيل لا يجوز تقليدهم لانه قد ظهر فيهم الفتوى بالراي واحتمال الخطا في
اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم عن الخطا كساير المجتهدين واذا احتمل الخطا
لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم وقيل يجب
تقليدهم مطلقا اي سواء كان قوله مما يدرك بالقياس او لا لان قولهم ان كان
عن سماع فيها وان كان عن راي فرايهم اقوى من غيرهم لانهم شاهدوا
طريق النبي ع م في بيان الاحكام وشاهدوا الاقوال التي نزلت فيها النصوص
والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث
وضبط معانيها ليس ذلك لغيرهم فبهذا المعنى ترجح رايهم على راي غيرهم
فوجب تقليدهم وقيل يجب تقليدهم فيما لا يدرك بالقياس اذ لا وجه له الا
السماع او الكذب والثاني منتف واما اذا ادرك به فلا لان القول بالراي

منهم مشهور والمجتهد يخطي ويصيب والتابعي قيل مثله اي مثل الصحابي في وجوب
قبول قوله ان ظهر فتواه في زمنهم اي زمن الاصحاب كالحسن وسعيد بن
المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق لانه لما زاحمهم في الفتوى
وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم وقيل لا اي ليس التابعي مثل
الصحابي في وجوب قبول قوله لان علة وجوبه مفقودة في حق التابعي هو
الظاهر اي ظاهر الرواية هو لا الاول لانه رواية النوادر

الركن الثالث في الاجماع

وهو لغة لمعنيين الاول العزم يقال اجمع فلان على كذا بمعنى عزم
فيتصور من واحد والثاني الاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اتفقوا وعرفا
اتفاق المجتهدين من امة محمد عم المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول
او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق
احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر وبين بامة محمد عم ليخرج اتفاق مجتهدي
الشرايع السالفة فانه لا يكون دليلا لانه من خصايص هذه الامة في عصر
حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفايدة الاحتراز عما يرد على من
ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان او لا يتحقق اتفاق
جميع المجتهدين الا ح ولا يخفى ان من تركه لو وضحه لكن التصريح به انسب
بالتعريفات على حكم شرعي خرج الاتفاق على حكم غير ديني نحو ان السقمونيا مسهل
وعلى ديني غير شرعي لان ادراكه اما بالحس ماضيا كاحوال الصحابة او مستقبلا
كاحوال الآخرة واشراط الساعة فالاعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع
من حيث هو واما بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه والا فمن قبيل

الدينيات التي تحصل بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند
اهل السنة وغيره من الاعتقاديات ويمكن هو اي الاجماع نفسه خلافا للنظام
وبعض الشيعة قالوا اولا ان العادة قاضية بامتناع تساويهم في نقل
الحكم اليهم لانتشارهم في الاقطار وجوابه المنع فيمن يجد في الطلب والبحث
عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن الاجماع
وان كان عن ظني فممتنع لاختلاف القرايح والانظار كاجماعهم على اكل
طعام واحد في زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع
والاختلاف يمنع الاتفاق في الدقايق لا في ظني الجلي وكذا يمكن العلم به
خلافا للبعض قالوا العادة تقتضي بامتناع معرفة علماء الشرق والغرب باعيانهم
فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم عمدا او انقطاعه
لخموله او اسره في مطمورة او كذبه خوفا او تغير اجتهاده قبل السماع عن
الباقين وجوابه انه تشكيك في الضروري للقطع باجماع الصحابة والتابعين
على تقديم القاطع على المظنون وهم كانوا محصورين مشهورين دينيين
ولم يرجع واحد منهم والاشهر وكذا يمكن نقله اي نقل الاجماع من علمه
الى المحتج به خلافا للبعض قالوا الآحاد لا يفيد القطع ويجب في التواتر استواء
الطرفين والواسطة ويستحيل عادة مشاهدة اهل التواتر جميع المجتهدين
شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بالمحتج به وجوابه ما مر للقطع بان الاجماع
المذكور منقول الينا تواترا وهو حجة قطعية عقلا فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا
على تقديمه على القاطع والا لعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع

وهو مخ عادة ونقلا فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا
عليه السلام باقية الى آخر الدهر فلو جاز الخطاء على اجماعهم بان اتفقوا على خطاء
او اختلفوا وخرج الحق عن اقوالهم وقد انقطع الوحي لم يكن باقيا فوجب القول
بان اجماعهم صواب كرامة من الله لهم صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم الآية دل على ان شريعته كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط
الاحكام التي ضاق عنها نطاق نطاق الوحي الصريح تبقى مهملة فلا يكون
الدين كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا لا كاملا ولا بناء فيه
بثبوت لا ادري من البعض لجواز دراية الآخر وركنه الاتفاق والعزيمة فيه
اي في الاتفاق تكلم الكل من المجتهدين او عملهم وهذا القسم يفيد الجواز الا مع
قرينة تدل على الزايد لا الوجوب لما روى عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب
رسول الله عم كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر والرخصة في الاتفاق تكلم
بعضهم او عمله وسكوت الباقين بعد بلوغه اي بلوغ تكلم البعض او عمله الى
الباقين وبعد مضي مدة التامل وجه كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد
في كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سايرهم فشرط
سماع النطق من الكل متعذر على ان السكوت عند العرض او الاشتهار المنزل
منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضي مدة التامل فسق وحرام
اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فمن المحال عادة ان يكون سكوتهم
لا عن اتفاق وخالف الشافعي في القسم الاخير فان المشهور عنه انه ليس
اجماع ولا حجة لجواز ان يكون سكوت الباقي للتامل او للتوقف بعد التعارض

الادلة او للتوقير او الهيبة او خوف الفتنة او اعتقاد حقية كل مجتهد
فيه او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما كما سكت علي حين
شاور عمر في حفظ فضل الغنيمة حتى ساله فروى حديثا في قسمته وفي اسقاط
الجنين فاشاروا الى ان لا غرم حتى ساله فقال ارى عليك الغرة وقيل
لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر بما ترى في العول فقال درته وجوابه ان الصحابة
بعد ما شرطنا مضي مدة التامل لا يتهمون بارتكاب الحرام مع انه خلاف
المعلوم من عادتهم كما قال عمر رض حين نهى المغالاة في المهر فقالت امراة اعطينا
الله بقوله وآتيتم احديهن قنطارا ويمنعنا عمر كل افقه من عمر حتى المخدرات
في الحجال وسكوت علي في المسئلتين كان تاخيرا الى آخر المجلس لتعظيم الفتوى
والممنوع ما فيه الفوت او محمول على ان الفتوى الاولى كانت حسنة وما افتى به
كان احسن صيانة عن السن الناس ورعاية لحسن الثناء والعدل وحديث
الدرة غير صحيح لان المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم وكان عمر الين
الناس للحق واعتذار ابن عباس انما هو للكف عن المناظرة لانها غير
واجبة لا عن بيان مذهبه واهله اي اهل الاجماع ومن ينعقد هو باتفاقهم
مجتهد اذ لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم و
ايضا قول المقلد من غير قول بلا دليل فيكون خطاء فلو اعتبر جاز ان يكون
قول المجتهدين ايضا خطا فجاز اتفاق الامة على الخطاء غير فاسق فان
وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا
للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يتحرز

عن الفعل الباطل لا يتحرز عن القول الباطل وغير مبتدع فانه ان كان عالما
يتبع ما يعتقد معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع
ظهور الدليل للميل سواء غلا حتى كفر كبعض الروافض في تغليط جبرئيل ام
او لا كبعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة علي وان لم يكن عالما
به فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله وان كان لنقصان
العقل فهو سفيه اذ السفه خفة تحمل على خلاف مقتضى العقل لقلة التأمل وايا ما
كان فلا يكون من الامة الكاملة وشرطه اي شرط الاجماع اتفاق الكل
لان المعتبر اجماع الامة فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجماعا
لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف لان المجتهد يخطي ويصيب فاحتمل
ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل فلا يكفي العترة اي
لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عم خلافا للامامية والزيدية
من الشيعة ولا ابو بكر وعمر خلافا للبعض ولا الائمة الاربعة خلافا لاحمد
والقاضي ابي حازم منا ولا اهل المدينة خلافا لمالك ولا كونهم اي الكل
عطف على اتفاق الكل صحابة فان ذلك ليس بشرط في انعقاد الاجماع خلافا
للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض
الصحابة ولا يصح قلنا يصح عند من لا يشترط ان لا يسبقه خلاف مستقر و
ليس باجماع عند من يشترطه واذا كان كذلك فالتابعي معتبر في اجماع الصحابة
لانهم ليسوا بدونه كل الامة وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا
اليه كما يحكى وذا دليل اعتباره وقيل لا لانهم الاصول في الاحكام وهم

المخاطبون

المخاطبون حقيقة بالاداء قلنا هو لا يخرج التابعي عن كونه من الامة الكاملة
المعتبرة ولا بلوغهم اي الكل عدد التواتر لعموم الادلة السمعية ولا انقراض
العصر اي عصر المجمعين فانه ليس بشرط لانعقاده ولا حجيته وهو الاصح من
الشافعي لعموم تلك الادلة فلو اتفقوا ولو حينا لم يجز لاحد مخالفته ولا
رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل الاجماع وللمشترطين اولا ان الاجماع
باستقرار الاراء وهو بالانقراض اذ قبله وقت التأمل وثانيا ان احتمال
رجوع الكل او البعض ينافي الاستقرار وثالثا ان ابتداء الانعقاد بجزء اي
الكل فكذا البقاء لان مدار كرامة الحجية وصف الاجتماع فلا يبقى مع رجوع
البعض والجواب عن الاول ان الانعقاد اذا تقرر مضى وقت التأمل
وعن الثاني ان توهم الرافع ليس دافعا فكيف ان يكون رافعا وعن الثالث
انه قياس الرفع على الدفع وهو باطل ولا اللاحق اي لا يشترط للاجماع
اللاحق عدم الاختلاف السابق ههنا مسئلتان الاولى ان اهل العصر
الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز لمن
بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عن مشايخنا انه يجوز والخلاف السابق
لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق مجتهدي العصر وقد وجد وللمخالف
اولا ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقوله معتبر لدليله لا لعينه ودليله
باق وثانيا ان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب عن
الاول ان حجيته اتفاقهم كرامة لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء المعاصرين
ودليله انما يبقى لو لم يرتفع بالاجماع كالقياس الذي ورد بخلافه نص

وعن الثاني انه ان اريد التضليل بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم
كان حجة موجبة للعمل الى زمان حدوث الاجماع الرافع وان اريد بالنظر
الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد يخطئ ويصيب والثانية ان اهل
العصر الاول اذا اختلفوا على قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث ولذا
قلت الا ان يكون اي الاجماع اللاحق على قول ثالث فح يكون الخلاف
السابق مانعا للاجماع اللاحق وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما
يستقيم عند من حصر الاجماع على الصحابة والاصح الاطلاق واعلم ان محل
الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها ارث الجد مع الاخ
استقلالا او مقاسمة وبشرك كان في ارث الجد فحرمانه ثالث لم يقل به احد
ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او بابعد الاجلين واشتركا
في عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع للاقل فالقول
بالاشهر ثالث ينفي المتفق عليه ومنها علة الربوا في غير النقدين القدر
مع الجنس او الطعم او الادخار معه وتشترك في ان لا ربوا الا مع الجنس
فالقول الرابع بعلة الربوا بدون الجنس ينفي المتفق عليه ومنها ان
خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج او الوضوء واشتركا
في وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شيء منهما برفع المجمع عليه وبوجوب
تطهيرهما لا واما المتعدد فالقولان اما الوجود في الكل والعدم في الكل
كفسخ النكاح بعيوبه الستة وعيوبها السبعة عند الشافعي وعدمه عندنا
اذ تفريق القاضي في الجب والعنة ليس بفسخ فالفسخ بالبعض دون البعض

ثالث

ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل للام في الزوج مع الابوين والزوجة معهما
وعدمه فيهما فالقول بثلث الكل في احدهما وثلث الباقي في الاخرى ثالث
لم يقل به احد واما الوجود في البعض مع العدم في البعض لصاحب مذهب
وعكسه لصاحب مذهب آخر كناقضية الخروج من غير السبيلين دون المس
عندنا وعكسه عند الشافعي فشمول وجود الناقضية او عدمها ثالث لم يقل
به احد واما الوجود في البعض مع العدم في بعض آخر لصاحب مذهب وشمول
الوجود او العدم لصاحب مذهب آخر كجواز النفل دون الفرض في الكعبة
عند الشافعي وجوازهما عندنا فعدم جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث
لم يقل به احد والبعض اي بعض المتاخرين من الشافعية قيد اي الثالث
باستلزامه ابطال ما اجمعوا عليه اي قالوا ان الثالث ان استلزم رفع قول
متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين
الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب
ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد
مع الاخ اتفق الفريقان على عدم حرمان الجد واما مخالفة مذهب في مسئلة
وآخر في اخرى فلا كما في الصور الاخر فان في كل منها ليس الا مخالفة مذهب
واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه ورد هذا التقييد بان المفهوم من ادلة
المانعين لاحداث الثالث والمجوزين لاحداثه الاطلاق يعني ان المفهوم
من ادلة المانعين للثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة
المجوزين انه لا يستلزم مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق

ثابت اما على عدم التفصيل كما في مسئلة العيوب او على عدم القول الثاني
كما في الكل لان كلا اوجب الاخذ بقوله او قول صاحبه فاجيب بان عدم
القول بالتفصيل او الثالث ليس قولا بعدمها والمنفي القول بنفيهم
لا بما لم يتعرضوا له والالزام على كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا آخر ان يوافقه
في جميع المسائل وليس كذلك وثانيا ان فيه تخطية كل فريق في مسئلة وفيهما
تخطية كل الامة فاجيب بان الادلة تقتضي منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه
لا مطلقا والمجوزين تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد ولا منع
منه فاجيب بانه دليل ما لم يتقرر اجماع كما لو اختلفوا ثم هم اجمعوا او لو سلم
فالممنوع مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لو لم يجز لم يقع وقد
قد احدث ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس
تابعي آخر ولم ينكر والا لنقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة
الاطلاق فالتفصيل بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه
منع والا فلا غير مفيد بل الشان في التمييز بين الاستلزام وعدمه على
ان التمسك بعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات كما يقال الوجوب
في الضمار ان كان ثابتا يثبت في الحلي ايضا والا لاجتمع العدمان وهو
منتف اجماعا فالصواب ما قيل ان الغرض اما الزام الخصم فيقبل التمسك
ويبطل الثالث مطلقا وهو محل المنع المطلق من اصحابنا بدليل تجويزهم
الاصابة في احدى المسئلتين المنفصلتين والخطاء في الاخرى في مقام التحقيق
التحقيق دون الالزام واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك ولا يبطل الثالث

الا اذا اشترك القولان في حكم واحد حقيقي شرعي يبطله الثالث كاشتراك
القول بارث الجد مع الاخ مستقلا والقول بارثه معه مقاسمة
في ارث الجد وهو حكم واحد حقيقي شرعي يبطله القول بحرمانه اما اذا
اشترك في واحد اعتباري كاشتراك القول بعلية العذر مع المس
والقول بعلية الطعم معه في مفهوم احد الامرين او احد الامور او في
واحد حقيقي ليس بشرعي كالافتراق فيما لم يحكم الشرع بالمنافاة او شرعي
لكن لم يرفعه الثالث كما في القول بوجوب تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل
الثالث وحكمه اي الاجماع انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض
يفيد اليقين كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض
كالآية المأولة وخبر الواحد فيكفر جاحده اي منكر حجية الاجماع مطلقا
هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة كالعبادات
الخمس في غيره خلاف ولا بد له اي للاجماع من سند اي دليل او امارة تستند
الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع عادة ولان الحكم الذي ينعقد به
الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعي كان عن عقل وقد ثبت ان لا حكم له عندنا
وقيل لو كان عن سند لاستغني به عن الاجماع فلم يبق له اي للحجية فائدة
قلنا هذا يقتضي ان لا يكون اجماع ما عن سند وهو خلاف الاجماع ومع ذلك
لا نم اللزوم اذ فائدته حرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند
وعن تعيينه ونحو ذلك واعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا
كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لما لم يكن للنزاع في جواز

كون السند قطعيا معنى لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم
ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا
لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع
لان اثبات الثابت محال قلت وسند ما يستقل بالحجية ليس الا الظني
فان ما سنده قطعي ليس بمستقل بالحجية ونقله اي الاجماع اما بالتواتر
او الشهرة او الآحاد واقوى المتواتر اجماع الصحابة اذا انصوا
حتى اذا لم ينصوا لم يكن الاجماع اتفاقيا كاملا فهو كالآية القطعية
الدلالة والخبر المتواتر فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا حتى اذا كان سكوتيا
لم يكن متفق عليه ايضا فلا يكفر مخالفه ثم اجماع من بعدهم بالشرط السابق
فيما لم يرو فيه خلافهم فهو كالمشهور من الخبر يضلل جاحده ولا يكفر اجماعا
ثم الاجماع المختلف فيه كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع من المتفق
لاحق فهو كالصحيح من اخبار الآحاد لا يضلل جاحده ايضا **الركن الرابع**
في القياس وهو لغة التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به واجعله
مساويا للآخر ويقال قاس الجراحة بالميل اي قدر عمقها به ولذا سمي
الميل مقياسا وصلة القياس لغة الباء ويعدى اصطلاحا بعلى لتضمينه
معنى البناء وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر فقال
الابانة لان القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة
هو الله تعالى واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين ولئلا
يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء في غيره بعلته لا يكون

الا

الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجودي الموجودين
كما يقال في شبه العمد عمد عدوان فيقتص به كما في المحدد وعدميهما نحو
قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجودي المعدومين
كعديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر في ان يولى عليه وعدميهما كعديمه
بالجنون على عديمه بالصغر في ان لا يلي على غيره بالرأي متعلق بالابانة واحترز
عن دلالة النص لان المراد بالرأي الاجتهاد وهو حجة اي دليل مظهر
كما يشعر به توثيقه بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
اي ردوا الشيء الى نظيره وهو يتناول القياس او بينوا من قوله تعالى
للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف الينا هو اعمال الرأي في المعاني
المنصوصة لابانة حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا من العبور وكل
قياس مشتمل على هذه المعاني فيندرج تحت المأمور به واعترض عليه
اولا انه ظاهر في الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة ولصحة نفيه عمن قاس
لم يتعظ بامور الآخرة ولو سلم فظاهر في العقليات لا الشرعيات لترتبه
على يخربون بيوتهم ولا شك في ركاكة ان يقال يخربون بيوتهم فقيسوا
الذرة على البر وهو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السياق وثانيا ان
الامر يحتمل غير الوجوب ولا يقتضي التكرار ويحتمل الخطاب مع الحاضرين
فقط والتجوز وظن وجوب العمل به في غاية الضعف واجيب عن الاول
بان الاتعاظ معلول الاعتبار لا حقيقته ولذا صح اعتبر فاتعظ والغلبة
ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هي بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمي فهم لا

اعظم مناص ثم العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيشمل العقلي والشرعي
والمنصوص العلة ومستنبطها ولو سلم انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر
في العقليات او في المنصوص العلة فيمكن الحاق القياس الشرعي المستنبط
العلة به لا بالقياس ليدور بل بدلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل
الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ
بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى
القياس الشرعي قيل فيه نظر لان القائل صرح الشرط والجزاء لا تتحقق
العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة
غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل
من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما يشك
فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب
ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة اقول قد صرحوا في تحقيق مسالك
اثبات العلة ان الفاء الواقعة في كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية
وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة
مما يعرفه عارف اللغة انه لا يتوقف على الاجتهاد لا ان يكون مما يعرفه كل
من يعرف اللغة وعن الكل بانه لا عبرة بتلك الاحتمالات والا لما صح التمسك
بشيء من النصوص واما التكرار فليس من الامر بل من تكرار السبب والسنة
كحديث معاذ وابي موسى الاشعري وابن مسعود وقد تلقتها الامة بالقبول
فصح التمسك بها قال الامام الغزالي فيقبل ولو كان مرسلا وقد قال عليه السلام

حكمي على الواحد حكمي على الجماعة والاجماع فان الاثار قد رويت عن عمر و
ابن مسعود وغيرهم من كبار الصحابة رضه ولم ينكر فكان اجماعا والطاعنهم
ضال ومدعي اختصاصهم ذاك بلا دال ونفاه اي القياس الظاهرية
فبعضهم نفاه مطلقا بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في
الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه
ذهب الخوارج وبعضهم نفاه في الشرعيات خاصة بمعنى انه ليس
للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا واليه ذهب
بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود
الاصفهاني ولهم في نفيه الكتاب والسنة ومعنى في الدليل ومعنى
في المدلول اما الكتاب فكقوله تعالى تبيانا لكل شيء ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين حيث دل على ان الكتاب كاف
في جميع الاحكام بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه وعند
فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله تعالى قل لا اجد الاية فلو كان
القياس حجة لما كفى قلنا تبيان لا بلفظه فقط قطعا بل وتارة
بمعناه جليا او خفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب المبين
كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم بالاية الثانية ولو اريد به
القران فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضه معنى
فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفي المقيس معنى وفي العمل
به تعظيم شان القران باعتبار نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب عمل

بلا دليل و النص لا يفيد العمل به بل يوجب العمل بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض
الآية و اما السنة فلقوله عم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى ظهر فيهم اولاد
السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا و اضلوا قلنا المراد قياس ما لم
يكن مشروعا فهو كالقياس في نصب الشرايع او الذي يقصد به رد المنصوص
كقياس ابليس او بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد و ما نحن فيه ليس كذلك
و اما المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطاء و العقل مانع عن سلوك
مثله قلنا لا نم منعه فيما صوابه راجح و الخطاء مرجوح و الا لتعطلت الاسباب
الدنيوية كربح التاجر و علم المتعلم و نحو ذلك بل يوجب العمل عند ظن الصواب
و اما المعنى في المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعي فلم يجز
التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة بالشهادة قلنا
جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق الله تعالى بلا مرية و مع ذلك
اجاز العمل بالراي اما لتحقيق الابتلاء او لانه غاية ما في وسعنا فكذا في الاحكام
و له اي للقياس شرط و ركن و حكم و دفع فلا بد من بيان هذه الاشياء فان
الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه و لا يقوم الا بركنه و لا يخرج عن العبث
الا بحكمه اذ لو لم يفد حكما يلغو كالبيع المضاف الى الحر و لكونه مما يحتج به قد يدفع
اما شرطه فان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بالنص اي لا يكون المقيس عليه
منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين
الناس بقبول شهادته وحده بقوله عم من شهد له خزيمة فحسبه و دون
هذا الاختصاص بقوله تعالى و استشهدوا شهيدين الآية فانه لما اوجب

على الجميع مراعاة العدد و لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل
في موضع كان مختصا به و انما اشترط هذا لئلا يكون القياس مبطلا للنص و ان
لا يعدل به اي بالاصل المقيس عليه عن سنن القياس و طريقه بان لا يعقل
معناه و علته كالمقدرات الشرعية من العبادة و العقوبة و خصوصية الكفارات
او يستثنى عن سننه كاكل الناسي للصوم فالقياس فوات القربة بما يضادها
و يهدم ركنها كما قال عم الفطر مما دخل الا انه خرج عنه لقوله عم تم على صومك
انما اطعمك الله و سقاك او شرع ابتداء و انتفى نظيره في الشرع سواء كان
مما ظهر معناه كرخص السفر لمعنى المشقة او لا كضرب الدية على العاقلة و لاجنبية
لهم و ان يكون المتعدي حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب
اثبات حكم شرعي للمساواة في علته و لا يتصور الا بذلك ثابتا باحد الا دلة
الثلثة اي الكتاب و السنة و الاجماع او للخفي منه اي من القياس يعني الاستحسان
و سيجيء ان المستحسن بالقياس الخفي يعدي لا الجلي لما سياتي و سيحقق الفرق بينهما
في موضعه ان شاء الله تعالى غير متغير في الاصل بان يبقى حكم النص بعد التعليل على
حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا و لا شك انه للتعميم لا الابطال و لا في الفرع
بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد و نحو ذلك و
الا لكان اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت و اما الظرفية فلازمة لا يتعلق بنفس
الحكم الى فرع متعلق بمحذوف اي و ان يكون المعدي حكما موصوفا بما ذكر معدي
الى فرع هو اي ذلك الفرع نظيره اي الاصل و الا لم يشاركه في حكمه و لا نص
فيه اي في الفرع سواء وافقه القياس او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس

لنفي القياس وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا لم يعضد
به تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير في
كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس اقول
الكلام ههنا في القياس الذي هو حجة مستقلة كما مر في الاجماع ولا شك ان وجود
النص في الفرع ينافيه والا فالنصوص الموافقة للقياس اكثر من ان يحصى ومن
العبارة يتناول ما لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا فانه لا يجوز
ايضا والا لكان تعيين الاصل تحكما ولكان القياس تطويلا بلا طائل ثم لما ذكر
في هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال فلا يثبت اللغة
بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا وجه ان بعض الشافعية قالوا اثبات
الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم
الخمر مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدما في عصير العنب وذلك اللدوران
دليل العلية وعلة التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر والخمر حرام
فيحرم النبيذ ويحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط في القياس
الشرعي كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي
وصح التفريع فاندفع ما قيل ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق
القياس وهو باطل او في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع عدم القياس
في اللغة على ذلك ولا يتعدى المنسوخ هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف
في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر الشرع لم يتعد الى غيره ولا يتعدى الثابت
بالقياس اي الحل منه فانه المتبادر من الاطلاق هذا تفريع قوله باحد الادلة الثلثة

او الملحق منه وانما لم يتعد لان العلة ان اتحدت في القياسين فالوسط ضايع
والا بطل احدهما لان المعتبر في الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس
الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شئ
آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا ولزم
قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم
ولا يقال الذمي اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله غير متغير
فان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها
لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها ولا يلحق الخاطئ بالناسي في عدم
الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون
عذر الناسي ولا يجوز السلم الحال قياسا على المؤجل هذا تفريع قوله ولا نص
فيه فان قوله عم الى اجل معلوم نص في اشتراط الاجل في السلم وعلم ان قوله
ولا نص فيه مغن عن اشتراط ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم
نص دال على الحكم المعدى او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص قد وجد نص
دال على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال مع جوابه الوارد على قولهم
وان لا يغير القياس حكم النص حيث قال واما القليل من الطعام فلم يخص
من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل متعلق بقوله
لم يخص بالقدر متعلق بالتعليل بل المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور
الا في الكثير تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام فجوزتم

بيع القليل بالقليل مع التساوي بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة
الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين
فلا يجري فيه الربوا وهذا التعليل مغير للنص فجوزتم القياس مع وجود النص في
النوع فتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير لان
المراد التسوية الشرعية لقوله عم الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا
في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل
حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان تقتل بالسكين
الا بالسكين فتقتل حيوانا لا تقتل به كالقمل والبرغوث والسمك لا يدخل
تحت النهي وقال واما سقوط حق الفقير في العين في باب الزكوة فبدلالة
النص لا التعليل بالحاجة تقرير السوال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في
الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم
النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس
بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة
في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة
خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم و
انجاز العدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا
وانما يندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق
المالية دل ذلك على جواز الاستبدال فعلم ان الغاء اسم الشاة باذن الله تعالى
لا بالتعليل وان ذكره انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايتاء

من جنس

من جنس النصاب اسهل ويؤداه اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب
اذ بها يعرف القيمة ثم لما ورد ان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة النص
وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اراد ان يدفعه فقال
وانما هو اي التعليل بها لبيان صلاحية حدثت لاثبات مثلها وتقريره ان
التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا
ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص
الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة
في الامم السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بحاجة الفقير الى الشاة
او بكونها دافعة لحاجته ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة ويجعلها صالحة
للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فالحاصل
ان ههنا ثلثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز الاستبدال و
الثالث صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في الاخير
وليس فيه تغيير النص اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف
بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الآمر بايفاء
حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر غير واقع بسببه وهو
معنى قوله فالتغيير مع التعليل لا به فان قيل كما ان النص الدال على وجوب
الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال
دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى لجواز
الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من

كلما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف
بعد ما لم توجد في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه
الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات
كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه
من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن
الفقير داره بنية الزكوة لم يجز والحاصل ان الصدقة يقع لله تعالى ابتداء
وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير
ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول
بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة واعترض على جواز
الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح
لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا
على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير اموال
باطنة ولا يوخذ الزكوة منها جبرا عندنا فلا يحصل بها انجاز المواعيد
على سبيل التعيين واما ركنه فاربعة ركن الشيء جزؤه الداخل في حقيقته
والمشهور ان للقياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والجامع واما
حكم الفرع فثمرته لا ركنه اما الاصل فالمحل المشبه به كالبر وقيل حكمه كحرمة الفضل
وقيل دليله كحديث الربوا واما الفرع فالمحل المشبه كالارز والجص وقيل
حكمه كحرمة فضله لا دليله لانه عين القياس والنزاع اعتباري فلا يلتفت
الى تصحيح الصحيح وان اطنبوا فيه فانه تطويل بلا طائل واما حكم الاصل

فما افادة

فما افادة النص كتابا كان او سنة او الاجماع او الاستحسان بالقياس
الخفي كما سبق لا القياس الجلي لما سبق واما الجامع المسمى بالعلة فما جعل علما
اي امارة وعلامة على حكم النص فان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى وهذا مبني على
ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة
حيث قالوا العلل الشرعية مؤثرات حقيقية كالعقلية لقولهم بالوجوب
على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدوان موجب عندهم شرعا
القصاص عليه تعالى عنه وثبوت بطلان الاصل يغني عن اثبات بطلان الفرع
والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تعالى ليست معللة اصلا
لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال في توجيه هذا المقال اقول
الذي تبادر اليه الخاطر الفاتر ان معناه ان افعال الله تعالى لو عللت لكانت
تلك العلل عللا غائية واغراضا وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية
العلة الفاعلية ولا شك ان المعلول موقوف على العلة ومحتاج اليها فيلزم
ان يكون علية الباري تعالى بل الباري تعالى في عليته محتاجا الى تلك العلة فيلزم
منه استكماله بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون تلك العلل حكما
ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو دابنا من التوسط نقول النصوص
معللة بعلل هي امارات لايجاب الله تعالى الاحكام عندها وان كانت مؤثرة
بالنسبة الينا بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا كما ان آثار العلل
العقلية والحسية مخلوقة الله تعالى ابتداء ومعنى تاثيرها جريان سنة الله تعالى
بخلقها عقيبها ثم انها امارات على الحكم في الفرع عند اكثر مشايخنا لان حكم الاصل

انما هو بالنص وعند مشايخ سمرقند وجمهور الاصوليين حكم الاصل ايضا
يضاف الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا
على حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرح الحكم لا بمعنى الامارة المجردة
والا لم يبق فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع مما اى من الاوصاف
التى اشتمل النص عليه اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس
او بغيرها كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم فانه لما كان
مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع
نظيرا له اى للنص بمعنى المنصوص عليه فى حكمه اى فى حكم النص بذلك المعنى
بوجوده اى بسبب وجود ذلك المعنى فيه اى فى الفرع ويكون اى الجامع بهذا
اشارة الى نفى شرايط اعتبرها بعضهم فى العلة من كونها وصفا لازما
جليا منصوصا عليه الى غير ذلك وصفا لازما للاصل كالثمنية للزكوة فى
المضروب عندنا فان الحجرين خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا
حتى يجب الزكوة فى الحلى وللربوا عند الشافعى او وصفا عارضا كالكيل للربوا
فانه ليس بلازم للمحبوب فانها قد تباع وزنا ويكون جليا كالطوف وخفيا
كالقدر والجنس ويكون اسما اى اسم جنس كقوله عم لمستحاضة سالت
عن الاستحاضة توضئ وصلى وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر
وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانفجار وصف
عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق
بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات ويكون حكما من احكام الشرع كما فى

حديث الخثعمية فانه عم قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين
العباد عنه والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعى لانه عبارة عن وصف فى
الذمة وذلك شرعى ويكون مركبا كالكيل والجنس ومفردا كالثمنية
ويكون منصوصا وغيره كما سياتى والاصل فى النصوص قيل عدم التعليل
الا بدليل دال على انها معلولة كما فيما له علة منصوصة اما لان التعليل
بجميع الاوصاف يسد القياس لانها لا توجد الا فى المنصوص عليه وبكل
وصف يتناقض وبالبعض محتمل ولا ثبوت مع الاحتمال فكان الاصل
الوقف واما لان الحكم قبل التعليل مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علته
فهو كالمجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا لدليل والجواب عن الاول ان
دليل رجحان البعض يرفع الاحتمال ويعينه وعن الثانى ان التعليل لحكم الفرع
الذى لا يضاف الى النص من حيث الاظهار لا لحكم الاصل الذى هو المضاف
الى النص وقيل الاصل التعليل بكل وصف يمكن اى يصلح لاضافة الحكم
اليه فى الجملة لان الادلة قايمة على حجية القياس بلا توقف بين نص ونص
فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض
لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا لمانع لمخالفة نص واجماع او معارضة
اوصاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضى الى التناقض كما مر وليس
بشئ لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال انه يفضى الى تصويب كل
مجتهد وهو خلاف المذهب وسياتى ان شاء الله تعالى ابطاله وقيل الاصل
التعليل لكن لا بكل وصف كما سبق بل بمتميز اى بوصف ممتاز عن سايره

لان التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعي وان لم ينقل عنه
صريحا فانه يكتفي بدلالة التمييز ولا يشتغل بكون النص معللا حتى يتعلل بالقاصرة
فبعض الشافعية ذهب الى ان المميز للوصف عما سواه هو الاخالة اى
الايقاع في القلب خيال العلية وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد
ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال
ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اى تنقيح ما علق
الشارع الحكم به وماله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف
الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت
علته وبعضهم ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعد شهادة الاصول
يعني ان تقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال
نفسه بابراز نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة و
عن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير
تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها
بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك
اصلان فان المناسب المخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة
العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى
انه متعذر او متعسر وعندنا الاصل في النصوص التعليل الا لمانع ولكن
لما لم يصح الا بتمييز لا بد من دليل مميز للعلة عن ساير الاوصاف وسيأتي
بيانه ان شاء الله تعالى ولا بد قبل المميز اى قبل ملاحظة دليل التمييز من بيان

كونه اى النص معللا في الجملة اى لا يكون من النصوص التعبدية بل يكون معللا
عند الخصم ايضا ولو بعلة غير معقول او يدل عليه دليل يوجب اعترافه
بتعليله فان النص نوعان تعبدي ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص
تعبديا فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي
ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب
ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول
مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عم الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا
بمثل يدا بيد فقبل تمييز العلة والحكم بانها الوزن والجنس لا بد ان يثبت
ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول ان هذا النص يتضمن حكم التعيين
بقوله يدا بيد لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار ووجوب
التعيين من باب منع الربو كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين
احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين
البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة
في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا
عن بيع النقدين الى غيره حتى قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقابض
شرط ليحصل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حتى
لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف ووجب
تعيين راس مال السلم بالاجماع فيثبت ان نص الربوا معلل في حق وجوب
التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق وجوب

المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى ساير الموزونات لان ربوا
الفضل اشد تحققا من ربوا النسيئة لان فيه شبهة الفضل باعتبار ترجيح
النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته فاذا ثبت
تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق الآتي ان شاء الله تعالى
ولا يجوز تعليلنا النص بالقاصرة من العلل خلافا للشافعي رح وفي العبارة
اشارة الى ان النزاع في العلة المستنبطة فان المنصوصة يجوز ان يكون
قاصرة بالاتفاق وانما لم يجز لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما
التعليل لاظهار حكم في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع
قد اعتبر العلة في غير مورد النص وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية
حتى يقال ان التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه
ان التعليل يتوقف على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما
الشافعي فلما اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى
للنزاع في التعليل بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك
فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على راي المجتهد علية الوصف
القاصر وترجح عنده بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن
ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر
والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي وذلك لان المعتبر
في استنباط العلة عندنا التاثير وهو لا يتصور بدون التعدية كما سياتي
ان شاء الله تعالى ولا يجوز تعليلنا النص بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل

كقول

كقول في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه
ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان
اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع
مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب
قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل
جهالة المستحق لا كونه عبدا او لا بما اي علة متعارضة مع الوصف الفارق
الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى
بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير
وهو موجود في الاصل دون الفرع وتوقف العلة بوجوه الاول الاجماع
كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح الثاني النص فان دل
بوضعه فصريح واقوى مراتبه ما صرح فيه بالعلية نحو لعلة كذا او لاجل
كذا او كي يكون كذا ثم ما كان ظاهرا فيها اي في العلية بمرتبة واحتمل
غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة
على ما لم يبق للمسبب ما يتوقف عليه سواه يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية
نحو ان اردن تحصنا ثم ما كان ظاهرا فيها بمرتبتين كان في مقام التعليل
نحو ان النفس لامارة بالسوء وانها من الطوافين فلان اللام مظهر والمضمر
انزل منه المقدر وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه
المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها
ودلالة الجواب على العلية ايماء والاول اصح بما قال الامام عبد القاهر

انهما فی هذه المواقع یغنی غناء الفاء ویقع موقعها وکفاء التعلیل فی لفظ
الرسول عم سواء دخل الوصف نحو فانهم یحشرون واوداجهم تشخب دما
او الحکم والجزاء نحو فاقطعوا ایدیهما وسره ان الفاء توضع للعلیة بل
للترتیب والباعث مقدم عقلا مؤخر خارجا فجوز ملاحظة الامرین دخول
الفاء علی کل منهما ثم فهم منه العلیة بالاستدلال ثم ما کان ظاهرا فیها بلا فاء
کالفاء فی لفظ الراوی نحو سهی فسجد زاد ههنا احتمال الغلط فی الفهم
لکنه لا ینفی الظهور لبعده والا ای وان لم یدل بوضعه فایماء وهو
ان یقترن بالحکم ما لو لم یکن هو او نظیره للتعلیل کان بعیدا فیحمل علیه
ای علی التعلیل دفعا للاستبعاد مثال العین کحدیث الاعرابی فان
غرضه من ذکر المواقعة بیان حکمها وذکر الحکم جواب له لیحصل غرضه
لئلا یلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخیر البیان عن وقت الحاجة
فیکون السؤال مقدرا فی الجواب کانه قال واقعت فکفر وهذا یفید ان
الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء لیست محققة لیکون صریحا بل مقدرة
فیکون ایماء مع احتمال عدم حصول الجواب کما یقول العبد طلعت الشمس
فیقول المولی اسقنی ماء ومثال النظیر نحو حدیث الخثعمیة فانها سالت
النبی عم عن دین الله تعالی فذکر نظیره وهو دین الآدمی فنبه علی کونه علة
للنفع والا لزم العبث ومنه ای من الایماء ذکر وصف مناسب للحکم
معه ای مع الحکم متعلق بالذکر نحو لا یقضی القاضی وهو غضبان تنبیه علی علیة
الغضب لشغله القلب ونحو اکرم العلماء ومنه ای من الایماء الفرق بین

شیئین

شیئین فی الحکم اما بصیغة صفة مع ذکر الحکمین نحو للراجل سهم وللفارس
سهمان فانه فرق بین الفارس والراجل فی الحکم بصفة الفروسیة وضدها
او ذکر احدهما نحو القاتل لا یرث حیث لم نقل وغیر القاتل یرث
وتخصیص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث یشعر بان علة
المنع القتل واما بالغایة نحو ولا تقربوهن حتی یطهرن فالطهارة علة
جواز القربان او الاستثناء نحو الا ان یعفون فالعفو علة لسقوط المفروض
او الشرط نحو مثلا بمثل وان اختلف الجنسان فبیعوا کیف شئتم فاختلاف
الجنس علة لجواز البیع ولا یخفی ان کلا مما ذکر یورث ظن العلیة وان لم یفد
القطع بها وان فهم العلیة لا یستلزم صحة القیاس کما فی آیة السرقة والزنا
ولا کون العلة متعدیة لان المنصوصة وما بالایماء جاز کونها قاصرة بالاتفاق
الثالث المناسبة ای مناسبة العلة للحکم بان یصح اضافته الیها ولا یکون
نایبة عنه کاضافة ثبوت الفرقة فی اسلام احد الزوجین الی اباء الآخر
عن الاسلام لانه یناسبه لا الی وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام
عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها بشرط الملایمة ای ملایمة العلل للعلل
المنقولة عن الرسول عم وعن السلف رضه لان کون الوصف مناطا
امر شرعی فلا بد ان یکون موافقا لما نقل عن الذین عرف احکام الشرع بیانهم
بان یکون الوصف والحکم الذی نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف
والحکم نحو ان یقال الصغر علة لثبوت الولایة علیه لما فیه من العجز وهذا
یوافق تعلیل الرسول عم لطهارة سؤر الهرة بالطوف لما فیه من الضرورة

فان العلة في احدى الصورتين الصغر وفي الاخرى الطوف فالعلتان وان
اختلفا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد هو الضرورة والحكم في احد
الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان
تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع
اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي في حق الرخص وهذه
المناسبة المشروطة بجواز القياس لانها كاهلية الشاهد فان المستور
يجوز العمل بشهادته قبل ظهور عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها
القاضي نفذ وربما تسمى هذه المناسبة تاثيرا وهو المراد حين يقال وانما
اعتبر التاثير وانما الشرط التاثير والموجب للقياس هو التاثير بمعنى
ان يثبت بنص او اجماع اعتبار علية نوعه اي نوع الوصف الجامع
او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب قيد الجنس بالقريب احترازا
عن التاثير بالمعنى الاول وانما اوجبه لانه بمنزلة العدالة للشاهد فكما ان
العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته فكذا يجب تعديته حكم العلة
بعد ظهور تاثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع العين اورده بدله لئلا يتوهم
ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة
المخصوصة بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية والمراد بالوصف
وصف جعل علة لا مطلقه وبالحكم المطلوب بالقياس لا مطلقه واضافة
النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية واضافة الجنس الى الوصف
والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب

كما

كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف
والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم
فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير
العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل
وفوقه الجنس الذي هو العجز الذي بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة
والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي
من الفاعل بدون اختيار على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو
العجز الناشي من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز
الشامل لما نشا عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا
في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا
فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر في الماهيات الحقيقية
فضلا عن الاعتباريات فالنوع في النوع اي فمثل تاثير نوع الوصف
في نوع الحكم كالصغر في الولاية على النفس كما يقال في الثيب الصغيرة انها
صغيرة فيثبت الولاية على نفسها في النكاح كالبكر الصغيرة بجامع الصغر
فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته
وهو الولاية على النفس بالاجماع والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب
والجنس في الجنس كسقوط الزكوة عن الصبي فان العجز بواسطة عدم
العقل الذي هو جنس لنوع الصبي مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو
جنس لسقوط الزكوة والنوع في الجنس كسقوطها اي الزكوة عمن لا عقل له

فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس
لسقوط الزكوة والجنس في النوع كعدم دخول شيء في الجوف في عدم فساد
الصوم فان الاحتراز عن شيء في البطن والنوع الذي هو جنس لعدم الدخول
مؤثر في عدم فساد الصوم وقد يترك البعض من الاربعة مع البعض فيصير الكل
للبسيط والمركب خمسة عشر اربعة للبسيط حاصلة من ضرب الاثنين
في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب
الحكم والباقي وهو احد عشر للمركب لان التركيب اما رباعي او ثلاثي او ثنائي
اما الرباعي فواحد فقط واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان
واحد من الرباعي فذلك الواحد اما اعتبار النوع في النوع فالباقي اعتبار
الجنس في الجنس والنوع في الجنس والجنس في النوع واما الجنس في الجنس
والباقي النوع في النوع والنوع في الجنس والجنس في النوع واما النوع في
الجنس فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والجنس في النوع واما
العكس فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والنوع في الجنس والمجموع
اربعة واما الثنائي فستة لان اعتبار النوع في النوع ان تركب مع اعتبار
الجنس في النوع او النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل ثلثة ثم اعتبار
الجنس في النوع ان تركب مع اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس
يحصل اثنان ثم اعتبار النوع في الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس
يحصل واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر وامثلة الاقسام مذكورة
في المطولات قيل ويعرف العلة بالدوران وهو الوجود عند الوجود

اي وجود الحكم عند وجود الوصف ويسمى الطرد وزاد البعض على الوجود
عند الوجود والعدم عند العدم ويسمى الطرد والعكس وزاد البعض
عليهما قيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم
له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعيين اضافته
الى معنى الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا
وعدما والنص موجود حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص
يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب
اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما
في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث
فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء
وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة
مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم
مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم
الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى
النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعلم من ذلك علية
الحدث اذ لو لا ذلك لما تخلف الحكم عن النص لان العلل الشرعية امارات
فلا حاجة الى معان تعقل قلنا ذلك في حقه تعالى واما في حقنا فالاحكام
مستندة الى العلل كاستناد الملك الى الشرى والقصاص الى القتل فحينئذ
لا بد من التمييز بين العلل والشروط وانما ذلك بمعان تعقل والدوران

مطلقا اى سواء كان الوجود عند الوجود او معه العدم عند العدم لا تفيد
العلية لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلي او بتلازم تعاكس او يكون المدار
لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية والقيام اى قيام النص
في الحالين ولا حكم له نادر فلا يجعل اصلا في الباب اى باب القياس الذى
يبتنى عليه اكثر الاحكام الشرعية واما حكمه اى القياس فالتعدية اتفاقا
بيننا وبين الشافعية كالتعليل عندنا فان حكم التعليل عندنا هو التعدية
لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعي حتى جوز التعليل بالقاصرة ولم يجوزه
كما سبق واذا كان التعدية حكما للتعليل لازما له فلا تعليل اتفاقا لاثبات
السبب ابتداء كاحداث تفرق موجب للملك او وصفه كاثبات السوم
في الانعام لان التعليل لا يتصور كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولو سلم
فيؤدي الى اثبات الشرع بالراى ولا لاثبات الشرط لحكم شرعي بحيث لا يثبت
ذلك الحكم بدونه كالشهود في النكاح او وصفه ككونهم رجالا لان هذا ابطال
للحكم الشرعي ونسخ له بالراى مع عدم تصور التعليل كما مر ولا اثبات
الحكم كصوم بعض اليوم او وصفه كصفة الوتر لانه نصب احكام الشرع بالراى
فلا يجوز مع ما سبق بل التعليل انما هو للتعدية حكم شرعي من الاصل الثابت بالنص
او الاجماع الى فرع هو نظيره باتفاق بين اصحابنا واختلف في تعدية السببية
والشرطية بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي
فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند
تحقق شرايط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا

ويجعل

ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم
فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار
فخر الاسلام فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح بعدم
دراية مرامه **فصل** ان سبق الافهام اى افهام المجتهدين اذ افهام العوام
كالاوهام الى وجه القياس وهو المسمى قياسا جليا يخص باسمه اى اسم القياس
والا اى وان لم يسبق اليه وهو الذى يسمى قياسا خفيا فبالاستحسان
قد غلب اسم الاستحسان في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة
كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين وقد يسمى به
اى بالاستحسان الاعم اى اعم من القياس الخفي وهذه التسمية في الوقوع
شايعة وهو اى الاعم دليل يقابل القياس الجلي وهو اى ذلك الدليل
اما الاثر كما في الاجارة والسلم وبقاء الصوم في الاكل ناسيا او الاجماع
كما في الاستصناع او الضرورة كما في طهارة الحياض والابار او القياس
الخفي وله اى للقياس الخفي قسمان الاول ما قوي اثره والثاني ما ظهر
صحته وخفي فساده اى اذا نظر اليه بادي النظر يرى صحته ثم اذا تؤمل
حق التأمل علم انه فاسد وللقياس الجلي ايضا قسمان الاول ما ضعف
اثره والثاني ما ظهر فساده وخفي صحته واول الاول اى القسم الاول
من الاستحسان اولى من اول الثاني اى القسم الاول من القياس وثاني الثاني
اى القسم الثاني من القياس اولى من ثاني الاول اى القسم الثاني من الاستحسان
لان المعتبر هو التأثير لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم الاول

من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسور سباع الطير فانه
نجس قياسا على سور سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها
وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة الثاني من القياس
كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لا استحسانا لان كلا منهما لما اشتمل
على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتأدى بالركوع
كما يتأدى بالسجود لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر
هو العمل بالمجاز بلا تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب
قربة مقصودة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة
المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان
المامور به سجود مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع كما لا ينوب
عن السجدة الصلوتية وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة مع انه لم يستحق
بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا
وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور به بغيره وفساد
خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في
القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به
كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة
لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة
بنفسها كالركوع لقوله تعالى اركعوا واسجدوا وكل من القياس والاستحسان
ينقسم عقلا ثانيا باعتبار القوة والضعف الى ضعيف الاثر وقويه

فيكون الاقسام اربعة ولا يرجح الاستحسان على القياس في هذه
الصور الاربعة عند التعارض بين القياس والاستحسان الا في صورة
واحدة وهي ما اذا اقوى اثره اي اثر الاستحسان وضعف اثر القياس واما
في صورة الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس
اقوى فظاهر واما اذا تساويا في القوة فالقياس يرجح لظهوره او
في الضعف فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره وتنقسم ثانيا
باعتبار الصحة والفساد الى صحيح الظاهر والباطن والى فاسدهما و
الى صحيح الظاهر فاسد الباطن والى العكس وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن
وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا
بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام
الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالاول من القياس
وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح على كل استحسان لظهوره وثانيه اي
من القياس وهو فاسد الظاهر والباطن مردود بالنسبة الى الكل لفساده
ظاهرا وباطنا بقي الاخيران من القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن
والعكس فالاول من الاستحسان وصحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما
لصحته ظاهرا وباطنا وثانيه اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر
والباطن مردود لفساده ظاهرا وباطنا بقي الاخيران من الاستحسان
وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس فالتعارض بينهما اي بين اخيري الاستحسان
وبين اخيري القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس ان وقع

مع اتحاد النوع بان يتحد القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد
الباطن والعكس فالقياس اولى لظهوره وان وقع التعارض مع
اختلافه اي اختلاف النوع وهذا في صورتين احديهما ان يعارض صحيح
الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس
وثانيتهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر
فاسد الباطن من القياس فما ظهر فساده ابتداء سواء كان قياسا
او استحسانا ولكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى من العكس لان المعتبر ما
يظهر بعد التامل والمستحسن بالقياس الخفي يعدى لا غير اراد ان يفرق
بين المستحسن بالقياس الخفي الذي هو المتبادر من اطلاق المستحسن
والثلثة الاخر بانه يعدى لا الباقية للعدول بها عن سنن القياس
اللهم الا دلالة اذا ساويا في الوجوه المعتبرة مثاله ان الاختلاف
في الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشتري فقط قياسا لانه المنكر
ويمينهما استحسانا اما البايع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع بمقابلة
ما هو ثمن في زعم المشتري واما المشتري فلانه ينكر زيادة الثمن وهذا
الحكم الذي هو التحالف تعدى الى وارثيهما والى المؤجر والمستاجر اذا
اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد القبض فثبوته بقوله
عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا وترادا فلا يعدى
الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه التعدية لا تنافي ما سبق
ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة بين الجلي والخفي

لان المعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في ساير التصرفات
الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان
الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل
الذي هو ساير التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على
المتنازعين في قضية واحدة وهو اي الاستحسان ليس تخصيص العلة على
ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وساير الصور
وقد ترك العمل به في الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون
باطلا لما سياتي من ابطال تخصيص العلة لان عدمه اي عدم الحكم في صورة
الاستحسان ليس لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص
بل لعدمها اي عدم العلة مثلا موجب نجاسة سور سباع الوحش هو
الرطوبة النجسة في الالة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى
الحكم لذلك واما دفعه اي دفع القياس بدفع علته فبوجوه الاول النقض
وهو منع مقدمة لا بعينها ببيان وجود العلة في تخلف الحكم كان يقال
دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح والا لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور
ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير
لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت
التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق ان التاثير
قد يظن ولا تاثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب او
فساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير

في نفس الامر وتمام الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وايضا المخصص اذا لم
التاثير لا يورد اعتراضا اصلا واذا لم يسلمه يورد ايا شيئا منه فلا وجه
لتخصيص المؤثرة بالبعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه الاعتراض
ويرد اى يجاب عن النقض باربع طرق اشار الى الاول بقوله بالوصف
وهو منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض
فنوقض بالقليل فنمنع الخروج فيه فانه الانتقال من مكان باطن الى
مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال
الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانهما لا يتصور ظهور القليل
الا بالخروج والى الثاني بقوله وبمعناه اى بمعنى الوصف وهو منع وجود
ما اى المعنى الذى له اى لاجله صارت اى العلة علة في صورة النقض
وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص
نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء
فنمنع في الاستنجاء المعنى الذى في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولهذا
لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث
في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والى الثالث بقوله وبالحكم وهو
منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض نحو القيام الى الصلوة مع خروج
النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم في
صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلوة مع خروج
النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لا نم عدم وجوب الوضوء في صورة

عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله وبالغرض
وهو ان يقول الغرض من هذا التعليل والحاق الفرع بالاصل التسوية
بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصلت التسوية فكما ان العلة موجودة
في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتاخر في الفرع فكذا في
الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون ذلك نقضا نحو خارج
نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد بان الغرض التسوية بين السبيلين
وغيرهما فانه حدث في السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا ههنا
فلا نقض وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعي امرين
ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما ثم ان رد
النقض بها اى بهذه الطرق الاربعة فقد تم التعليل والا اى وان
لم يرد بها فان لم يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم بطلت العلة
لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع فلا تبطل
العلة اما لاعتبار عدم المانع فيها اى للقول بان عدم المانع جزء من
العلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء
العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون
واما لتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة
بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى
التاثير مقتصرا على المحال الاخر فعلى هذا اى على القول بتخصيص العلة
مانع الحكم سواء منعه بعد تحقق العلة وهو المانع المعتبر في تخصيص العلة

او منعه بواسطة منع العلة جملة لان للحكم ابتداء وتماما ودواما وكذا
للعلة ابتداء وتماما ولاعبرة فيهما للدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة
للحدث الاول مانع عن انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي في
المحسوسات وكبيع الحر في الشرعيات والثاني مانع من تمامها كما اذا احال
شيئ فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه وهذا ان ليسا بمعتبرين في تخصيص
العلة والثالث مانع من ابتداء الحكم كما اذا اصاب السهم فدفعه الدرع
وكخيار الشرط والرابع مانع من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم
والمداواة وكخيار الرؤية والخامس مانع من لزومه كما اذا جرح وامتد
حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم القتل
فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع
قلنا الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمي فالاندمال
مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب
فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول
عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل
فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا من
لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمفضي
والمفضي للاصابة وهي للجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح ثم
عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة
للملك فاذا زيد الخيار فقد عدمت او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم

الجرح

الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور والممانعة وهي منع
مقدمة بعينها اما مع السند او بدونه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات
هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرايط
التعليل السابقة وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض
اي يمنع كلا من ذلك ففي المؤثرة اما ان يقع الممانعة في نفس الحجة بان يقول
لا نم ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية واختلف في قبولها في نفس
الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل لجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات
ما لم تدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك
بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا
فلهذا احتاج في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيان ويقال لاحتمال
ان يمسك بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم واحتمال ان لا يكون
العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون بل يكون
العلة غيره واما ان يقع الممانعة في وجودها اي العلة في الاصل بان يقال
سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نم وجودها في الاصل او يقع في وجودها
في الفرع بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نم وجودها في الفرع واما
ان يقع الممانعة في شروط التعليل بان يقال لا نم تحقق شرايط التعليل
فيما ذكرته واما ان تقع في اوصاف العلة لكونها مؤثرة وفي الطردية
عطف على المؤثرة اما في الوصف بان يقول لا نم ان الوصف الذي ادعيه
علة موجود في الاصل او الفرع او في الحكم بان يقول لا نم ثبوت الحكم الذي

مدعيه بالوصف المذكور في الاصل او ثبوت الحكم الذي يكون الوصف
علة له في الفرع او في صلاحه اي الوصف للحكم بان يقال بعد تسليم وجود الوصف
لانم انه صالح للعلية او في نسبته اي الحكم الى الوصف بان يقال لانم ان
العلة في الاصل هذا الثالث فساد الوضع وهو ترتيب نقيض ما تقتضيه
العلة عليها كترتيب الشافعي ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين
وانما تقتضي الاسلام الابقاء دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب الفرقة
على الاباء بعد العرض كما هو عندنا ولا ورود له اي لفساد الوضع بعد
بيان المناسبة فان معناها كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولا
يكون ناشئا عنه الرابع فساد الاعتبار وهو منع تحلية المدعي القياس
متعلق بالمحلية للنص على خلافه تعليل للمنع ويرد اي يجاب عنه بالطعن
في السند اي سند النص ان كان خبر واحد ويرد ايضا بمنع الظهور
اي ظهور ذلك النص في ذلك المعنى لكونه مؤولا وبالمعارضة بنص اي بنص
آخر مثله ليسلم القياس بالتساقط الخامس الفرق وهو بيان وصف
في الاصل له مدخل في العلية لا يوجد ذلك الوصف في الفرع فيكون حاصله
منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول
عند كثير من اهل النظر ويرد اولا بانه غصب لمنصب المعلل اذ السائل
جاهل مسترشد في موقع الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف
المدعي بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فلا يبقى
سائلا بل يكون مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصد به عدم

فساد الاعتبار

الفرق

ووقوع

ووقوع الخبط في البحث والا فهو غير نافع في اظهار الصواب ويرد ثانيا
بان الفارق لا يضر اذ اثبت المعلل علية الوصف المشترك يعني ان المعلل
بعدما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع فرع
ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لا لان غاية الامر ان المعترض
يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية
الوصف المشترك الموجب للتعدية الا اذا اثبت المعلل مانعا في
الفرع فح يضر يعني لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع
يكون مضرا لكنه لا يبقى مجردا بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء
على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع وكل ما اورد به لرد
ينبغي ان يورد بالممانعة هذا تسليم ينفع في المناظرات ومعناه ان
كل كلام صحيح في نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد
بطريق الفرق بمنعه الجدلي ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع
لئلا يتمكن من رده كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق
المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق
يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان يورده بطريق المنع بان يقول ان حكم
الاصل الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نم ذلك كيف و
عندنا حكمه التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم في الفرع البطلان
لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل
الفسخ السادس المعارضة وهي اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم ويجري

المعارضة في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وتجري ايضا
في علته اي علة الحكم بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله ويسمى
الاولى معارضة في الحكم فاما ان يكون المعارضة في الحكم بدليل المعلل
ولو بزيادة اي زيادة شيء على دليله بطريق التقرير او التفسير لا
التبديل او التغيير ليكون قلبا او عكسا كما سيأتي وهي معارضة فيها معنى
المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة
فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قيل
في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب
بانه يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا
فان قيل ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم
نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اجيب بانه
لا يلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض
بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو
بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض فالاولى ان يقال لا عبرة بالاستلزام
اذا لم يتعرض لنفي الدليل ولو ضمنا لا صريحا كما اذا اتحد الدليل فانه
اذا استدل بعين دليل الخصم فكانه قال دليلك غير صحيح والا لما قام
على النقيضين فان دل دليل المعارض على نقيض الحكم بعينه فقلب ماخوذ
من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة
شاهدا له بعد ما كانت شاهدا عليه كما اذا قال الشافعي مسح الرأس

ركن

ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة
على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل المعارض على ما
اي حكم آخر يستلزمه اي النقيض فعكس ماخوذ من عكست الشيء رددته
الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره
الى اوله كما اذا قال الشافعي صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها
اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو
صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع
كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل
لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع
جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب
الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما
اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع والاول اي القلب اقوى
من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض
حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب
الثاني ان العكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول
العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلل الثالث ان شرط
القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من
جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق
شمول العدم وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود

فلا حاجة الخ واما بدليل آخر عطف على قوله فابدليل المعلل وهي معارضة
خالصة ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض بدليله اصلا فاما ان تثبت
تلك المعارضة نقيض الحكم الذي ادعاه المعلل بعينه كقول المسح ركن
في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف
او تثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل بتغيير كقولنا في اثبات ولاية تزويج
صغيرة لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها
ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة
فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر
والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية
والسائل لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو
التقييد بالاخ فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات
بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوها وبهذا الاعتبار
يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة واما ان لا تثبت نقيض الحكم
بل تثبت ما اي حكما يستلزمه اي النقيض مثلا امراة نعي اليها زوجها
فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب
فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة الثاني حاضر وان كان صاحب فراش
فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض
وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الثاني لكنه يستلزم نفيه
عن الاول فاذا قامت فالسبيل الترجيح كما سيأتي بان الاول صاحب

فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش
لان صحته توجب حقيقة النسب والفاسد توجب شبهته وحقيقة
الشيء اولى بالاعتبار من شبهته والوجه الاول وهو ان يثبت نقيض
الحكم بعينه اقوى من الوجهين الباقيين لدلالته صريحا على ما هو
المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل والثانية
وهي المعارضة في علة الحكم تسمى معارضة في المقدمة فان كانت جعل
العلة اي علة المعلل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة
وقد سبق وجهه وقلب ايضا لما مر ايضا وانما تتجه هذه المعارضة
اذا كانت العلة حكما لا وصفا لانها اذا كانت وصفا لا يمكن جعلها
معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين
فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب
في البكر غاية وجب في الثيب ايضا غاية فان النعمة كلما كانت
اكمل فالجناية عليها تكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب
في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم
فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون
انما تجلد بكرهم مائة لانه ترجم ثيبهم فقد جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب
وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر والاحتراز عنه اي التعليل بوجه لا يرد
عليه هذا القلب ان لا يورد للحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل يورد
بطريق الاستدلال باحدهما اي بثبوت احدهما على ثبوت الآخر

اذا ثبت المساواة بينهما في المعنى الذي بني الاستدلال عليه اذ لا امتناع
في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه
الخشبة مستها النار لانها محترقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع
اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالنذر
لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم
ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية
ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى والا
اي وان لم يمكن بجعل العلة معلولا والمعلول علة فمخالصة ليس فيها
منع المناقضة فان قامت المعارضة الخالصة على نفي عليته اي
علية ما اثبت المعلل عليته قبلت المعارضة وان قامت على علية
شيء آخر فاقتصر ذلك الشيء الآخر او تعدى الى مجمع عليه لا تقبل
اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك
كما قلنا الحديد بالحديد موزون متقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن
وتقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل
فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية
وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا عدى
الى مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى وان تعدى الى مختلف فيه
تقبل عند النظار كما اذا قيل الجص بالجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا

كالحنطة

كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون
الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا
تقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان العلة احد الوصفين
اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات
علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع
مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا
بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم التزم ان
الاقتيات والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم
ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قيل
الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره وانتفاؤه بثبوت
علية وصف المعترض ليس اولى من العكس اجيب بان المراد ثبوت
علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير
فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية وصف
المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة لا عند الفقهاء
لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد الآخر نظرا الى ذاتهما
لجواز استقلال العلتين الرابع القول بموجب العلة وهو التزام السائل
ما يلزم المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم
هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع
فيه وهو يقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل

النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول
بالموجب التزام السائل ما يلزمه المعلل اما بصريح عبارته اي
عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي
القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل
في ايجاب القصاص او بحملها اي بحمل المعترض عبارة المعلل على غير مراد
اي المعلل كقوله مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل
الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله برؤسكم
وهو ربع او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان المعلل يريد
بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات والسائل يحمله
على جعله ثلثة امثال الفرض حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول
بالموجب بل يتعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال
ما يتوهم المعلل انه ماخذ الخصم وليس كذلك فالقول بالموجب التزام
السائل ما يلزمه المعلل ابطاله كما اذا قال الشافعي في السرقة
اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب
فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان
والثالث ان يسكت المعلل عن مقدمة مشهورة لشهرتها والسائل
يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية
ثم ان المطوية اما ان يحتمل ان يصح مع المذكورة نقيض حكم المعلل كقوله
المرافق لا يغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل يعني انها

غاية

غاية كالليل فلا يدخل مثله فيكون هذا قياسا لا دليلا آخر كما زعم
صاحب التلويح فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية للاسقاط ولو
ذكر انها غاية للغسل لم يرد الا منعها واما ان لا يحتمله كقوله يشترط
في الوضوء النية لان ما يثبت قربة فشرطه النية كالصلوة فنقول
ومن اين يلزم اشتراطها في الوضوء فهذا يرد لسكوته عن الصغرى
اذ لو ذكرها لم يرد الا منعها نحو لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة واذا دفع
اي القياس بان اورد عليه الوجوه المذكورة من الدفع لتعين الانتقال
اي انتقال القايس في قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان
غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون
في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة
فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر
لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان
الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود
وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس
والا يكون انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم
يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون حشوا في القياس
فصارت الاقسام المعتبرة في المناظرة اربعة اشار الى الاول بقوله اما
من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهي علة القياس وهذا
القسم انما يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه

علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك
الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم احتاج الى
اثباته والى الثاني بقوله او من علة الى اخرى لاثبات الحكم الاول وهذا
انما يتحقق في فساد الوضع والمناقضة لو لم يكن دفعها ببيان الملائمة
والتاثير والى الثالث بقوله او من علة الى اخرى لاثبات حكم آخر
غير حكم القياس لكنه ليس باجنبي عنه بل يحتاج اليه الحكم الاول وهو
حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع
عن الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار للبايع والاجارة فان قال
الخصم المانع عندي ليس عقد الكتابة بل نقصان في الرق كعتق ام الولد
والمدبر قلنا الرق لم ينقص واثبتناه بعلة اخرى كما قلنا الكتابة
عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق والى الرابع بقوله واما من حكم
الى حكم آخر بالعلة الاولى كذلك اي يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا اثبتنا
نقصان الرق في المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتماله الفسخ
دليل على ان الرق لم ينقص وهذان القسمان انما يتحققان في القول
بالموجب لانه لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع
في حكم لم يتم مرام المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه
العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى والكل صحيح اتفاقا الا الثالث فانه
مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكمه فلا يبالي باي دليل كان
ونفاه آخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف

النظار فقيل بناء على هذا الاختلاف قصة الخليل منه قال مجوزو هذا القسم
ان قصة ابراهيم عم حيث قال فان الله ياتي بالشمس من المشرق الآية من هذا
القبيل وقيل لا قال نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا ابان بطلان
دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكان قدح
المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين
فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا القبيل فان معارضة
اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء
الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور
ومع ذلك لم يجعل انتقاله خاليا عن توكيد الاول وتوضيح وتبكيت
للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس
بمنزلة الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح
العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب **تذنيب** عقب
مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض
في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار الصحيحة في الاربعة
وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق
فاسدة غير صالحة للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه قد يتمسك في اثبات
الاحكام الشرعية بحجج فاسدة منها الاستصحاب اي استصحاب الحال
وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير فقيه
جعله مصاحبا للحال او العكس وهو حجة عند الشافعي في اثبات كل

حكم نفيا كان او اثباتا ثبت بدليل يوجبه ثم شك اي وقع الشك
في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه فبعضهم بالضرورة اي قال بعض الشافعية
ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم
ظن بقائه ضروري ولهذا يراسل العقلاء اصحابهم كما كانوا ابنا فهم
ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات
والقروض والديون وبعضهم استبعد وادعوى الضرورة في محل الخلاف
فتمسكوا بوجهين اشار الى الاول بقوله ببقاء الشرايع يعني لو لم يكن
الاستصحاب حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان
الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عم الى زمن نبينا عم
وببقاء شرعه الى يوم الدين والى الثاني بقوله وبالاجماع على اعتباره
اي الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية
والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد والا استصحاب
عندنا حجة في الدفع اي دافع لاستحقاق الغير لا في الاثبات اي غير مثبت
لحكم شرعي ولذا قلنا لا يجوز الصلح على الانكار ولم يجعل اصالة براءة
ذمة المنكر حجة على المدعي ومبطلا لدعواه فان قيل ان قام دليل على
حجيته لزم شمول الوجود والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع
ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم
الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود ولان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء
وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود

بعد

بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره
واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة قطعا فلا نزاع وان اريد ظنا
فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع
خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعي الخصم ان موجب
الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع
يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع او قول
الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول وحادثا بعده يحتاج
الى سبب مبق غير سبب الاول فان علم او ظن وجود السبب المبقي فالحكم
به لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذ لا موجب فليتأمل والجواب عن الاول
انا لا نم ان بقاء الشرايع بالاستصحاب بل بقاء الشرايع بدليل اخر
وهو في شريعة عيسى عم تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها
الى زمن نبينا عم وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ
لشريعته فان قيل هذا فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب
لا غير قلنا قد تقرر في مباحث النسخ ان النص يدل شرعيته موجبة
قطعا الى نزول الناسخ وعدم بيان النبي للناسخ يدل على عدم نزوله
اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ عليه والجواب عن الثاني انا لا نم
ان البقاء في الفروع للاستصحاب بل البقاء في الفروع انما هو بسبب ان الوضوء
والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض
كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع

فبقاء هذه الاحكام ليس الا لتحقق هذه الافعال الموجبة للاحكام الى
ظهور المناقض لا لكون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل على ما هو
قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على
ما كان لا لاثبات ما لم يكن والا لا لزام على الغير قال علماؤنا التمسك
بالاستصحاب اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير حسًّا او عقلا او
نقلا ويصح اجماعا كما نطقت به الآية الكريمة قل لا اجد فيما اوحي الآية
الثاني عند العلم بعدم المغير بالاجتهاد ويصح لابلاء العذر لا لحجة على الغير الا
عند الشافعي وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد الثالث قبل التامل
في طلب المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دار
الحرب بالشرايع وصلوة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال ونحوه الرابع لاثبات
حكم مبتداء وهو خطا محض لان معناه اللغوي ابقاء ما كان ففيه تغيير حقيقته
ومنها اي من الحجج الفاسدة الاستدلال بعدم المدارك اي الادلة حيث
يقال لا دليل عليه فيجب نفيه وهو فاسد لانه يوجب الجزم بالنقيضين
عند فقد دليلي الطرفين وهو ظاهر ومنها التقليد وهو اتباع الغير على
اعتقاد انه اي ذلك الغير محق في كلامه بلا دليل على وجوب اتباعه
خرج به تقليد العامي بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سياتي ان شاء الله
وهو ايضا باطل لانه يوجب ما مر من الجزم بالنقيضين عند فقد دليلي
الطرفين **باب** المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد
يتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته

عقب

عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال
اذا ورد دليلان اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين
لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في
احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين يقتضي احدهما عدم مقتضى
الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فان تساويا
اي الدليلان قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو
الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم ح هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة
العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم
شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين او كان احدهما اقوى من
الآخر لا بالذات بل بوصف تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة
رجحان حتى لو قوي احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص
راجح على القياس لعدم التعارض وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى ففي معارضة
الكتاب والسنة يحمل التعارض الصوري على نسخ
الاخير اي كون الاخير ناسخا للاول ان علم التاريخ لامتناع حقيقة
التعارض في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد زمان ورودهما
والشارع منزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل
ينزل احدهما سابقا والآخر لاحقا ناسخا للاول لكنا اذا جهلنا
التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتاخر حملنا عليه
والا اي وان لم يعلم التاريخ يطلب المخلص اي يدفع المعارضة ويجمع

بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان وجد المخلص فيها ونعمت
وان لم يوجد المخلص صير من الكتاب الى السنة ويعتبر السنة متاخرة
عن الكتاب فالايتان تتساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة
المتاخرة ولا محال لهذا اذا كان في جانب ايتان او سنتان بان تتساقط
الايتان بالتعارض ويعمل بالاية السالمة عنه لان اعتبار التاخر فيهما
لا يتصور لاتحاد النوع ولان الادنى لا يجوز ان يكون بمنزلة التابع للاقوى
فترجح بخلاف المسائل مثل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن الآية و
قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله
عم من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وصير منهما اي من السنة
اذا وقع التعارض بين سنتين الى قول الصحابي مطلقا اي سواء وافق
القياس او لا ان قدم قول الصحابي على القياس مطلقا كما قال فخر الاسلام
وابو سعيد البردعي والا اي وان لم يقدم مطلقا بل قدم فيما خالف القياس
ففي مخالف القياس اي فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس كما قال
الكرخي ومنه الى القياس مطلقا على الاول ومقيدا على الثاني والا اي وان
لم يقدم على القياس اصلا كما قال شمس الائمة فكالقياس اي يكونان في
مرتبة واحدة يعمل باحدهما بالتحري كما في القياسين ان امكن المصير
من الكتاب الى السنة ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس او منها
الى احدهما على الخلاف السابق مثال تعارض السنتين ما روى النعمان
ابن بشير ان النبي عم صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين

وما

وما روت عائشة رضه انه عم صلى ها ركعتين باربع ركوعات واربع
سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على ساير الصلوات والا اي وان
لم يمكن المصير الى ما ذكر تقرر الاصول اي يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما
كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سؤر الحمار حيث تعارض
الاخبار والآثار وامتنع القياس من الاخبار الاخبار اما الاخبار
فكما روى انس رضه انه عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية وما روى انه
عم قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق من مالي الا هذه الحمرات
وايضا روى عبد الله بن ابي اوفى انه عم حرم لحوم الحمر الاهلية يوم
خيبر وروى غالب بن ابجر انه عم اباحها فاوجب ذلك اشتباها
في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سؤره لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه
فان قيل ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة حتى ان حرمته مما تكاد
يجمع عليه قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط والطوف في حق السؤر
وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ما قال شيخ الاسلام في مبسوطه
ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عدل
بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا
لجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى
اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة
تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة
حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب

حتى يحكم بنجاسة سور فيبقى امره مشكلا وهذا اوطى من الحكم بالنجاسة
لانوح لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا والعجب
ان المعترض بعد ما اعترض نقل هذا الكلام واما الاثار فقول ابن عمر ان
سور الحمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر واما امتناع الاقيسة فاذ لا
يمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها في الطوف ولا بالكلب للضرورة في
سور ولا الحاق لعابه بلحمه او لبنه في اصح الروايتين وان روى عن محمد
انه طاهر ولا يوكل لان فيه ضرورة لاختلاطه ولا بعرقه الطاهر في ظاهر
الرواية لان الضرورة فيه اكثر فقيل الشك في طهارته اذ لو كان طاهرا
لكان طهورا ما لم يغلب على الماء وقيل في طهوريته اذ لا يجب بعد استعماله
غسل الراس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين واحد وهو
ان يحكم بان لا ينجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث الحاضر بالشك ولم يحكم
ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم بزوال الحدث واسداد دليل
النجاسة من خلافه اذا جعل طاهرا غير طهور وضم التيمم اليه وهو اي التعارض
في الكتاب والسنة اما بين آيتين او قرائتين في آية واحدة كقرائتي الجر
والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل
والثانية غسلها كما هو المذهب او سنتين قوليين او فعليين او مختلفين
او راية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص عن التعارض اي دفعه وبيان
انه غير واقع وهو غير الترجيح الذي ياتي بيانه لان التعارض للتناقض
الذي يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان تعدد النسبة وهذا غير دفعه

من جهة

من جهة الدليل وترجيح احدهما ببيان انه اقوى فلا يعتبر الآخر اما من
قبل الحكم او الحال او الزمان اما الاول فاما بان يوزع الحكم باضافة ثبوت
بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر كقسمة المال المدعى بين المدعيين
المبرهنين او بان يحمل على تغاير اي تغاير حكم الدليلين كان يكون احد
الحكمين دنيويا والآخر اخرويا كما في آيتي اليمين في البقرة لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي المائدة بما عقدتم
الايمان فالاولى تقتضي المواخذة بالغموس لانها مكسوبة للقلب اي
مقصودة له والثانية تنفيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو
الخبر الذي فيه رجاء الصدق فيدفع بان المواخذة التي في المائدة دنيوية
لتفسيرها بالكفارة والتي في البقرة مطلقها فينصرف لاطلاقها الى الاخروية
ولان المنوط بالعزيمة هو العقاب لا وجوب الكفارة فان اليمين مما
من له جد واما الثاني وهو المخلص من قبل الحال فبان الحمل كل من الدليلين
على حال حمل قرائتي التخفيف والتشديد في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
على حال انقطاع الحيض في العشرة وحال انقطاعه في اقل فان قرأة التخفيف
توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال
فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل ولم يعكس لانها اذا طهرت
بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود وباقل منها يحتمل العود
فاحتيج الى الاغتسال ليتاكد الطهارة واما الثالث وهو المخلص من قبل
الزمان فباختلاف زمان الحكم الذي يتضمنه الكلام وبه يندفع التناقض

او اختلاف زمان الورود اي ورود الدليلين صريحا وعلى تقدير اختلاف
زمان الورود صريحا فالمتاخر من الدليلين ناسخ للمتقدم منهما كآيتي
العدة الاولى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والاخرى والذين
يتوفون منكم الآية وقد سبق في بحث العام او دلالة كالحاظر يؤخر عن المبيح
نقلا بالحديث وهو قوله عم ما اجتمع الحرام والحلال الا وقد غلب
الحرام وعقلا بانه لو قدم الحاظر لتكرر التغيير وهو المراد بتكرر النسخ
في عبارة القوم وذلك لاصالة الاباحة في زمن الفترة قبل شريعتنا
لا في اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة قال
تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فلو قدم الحاظر المغير للاباحة الاصلية
لتغيير المبيح المتاخر فيتكرر التغيير بالضرورة وتكرر التغيير زيادة على نفس
التغيير فلا يثبت بالشك ونحو المثبت يؤخر عن النافي لما مر من لزوم تكرر
التغيير لان النافي لو جعل مؤخرا لغير المثبت المغير للنفي الاصلي وعن عيسى
بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت
بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فاحتيج الى بيان
ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا
على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان
احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر ولهذا قلت ان لم يعرف النفي بالدليل
والا اي وان عرف به فمثل المثبت اي فالنافي مثل المثبت في الدرجة
فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر وان احتمل النفي الوجهين اي ان يعرف

بدليل

بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلي ينظر فيه اي يتامل في ذلك
النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم
الاصلي فالاثبات اولى فالنفي في حديث ميمونة وهو ما روي انه عم تزوجها
وهو محرم مما يعرف بالدليل عه وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما
روي انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن
الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته
فالطهارة مما يعرف بالدليل فان بينه كان كالاثبات فيجب العمل بالاصل
والا فالنجاسة وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي واما في نحو
القياس القياس عطف على قوله ففي الكتاب فلا نسخ ان علم تاخر احدهما
اذ لا مدخل للراي في بيان انتهاء مدة الحكم ولا تساقط ان لم يعلم التاخر
ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في النصين
انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل واما في القياسين
فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا في حق العمل وان كان
بالشرط الآتي بل الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته العمل
باي هما شاء بشهادة قلبه وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان
لا يبقيان حجة في اصابة الحق وللقلب المومن من نور يدرك به ما هو باطن
لا دليل عليه فيرجح عليه واما الترجيح فهو في اللغة اثبات الفضل في احد
جانبي المعادلة وصفا اي بالا تقصد المماثلة فيه ابتداء كالحبة في العشرة
بخلاف الدراهم فيها ومنه قوله عم زن وارجح نحن معاشر الانبياء هكذا

نزن اى زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجودة لا قدرا يقصد
بالوزن للزوم الربوا وفي الاصطلاح اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين
وصفا يميز بن اضافة فضل الى احد وقد علم مما سبق بعض وجوهه اى
وجوه الترجيح الكائنة في الكتاب والسنة بالمتن وهو ما يتضمنه الكتاب
والسنة من الامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتبار
كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر ونحو ذلك والسند
وهو الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود
والترجيح باعتباره يقع في الراوي كالترجيح بفقهه وفي الرواية كترجيح المسموع
من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احد مما سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله عم وفي المروي عنه كترجيح
ما لم يثبت انكاره لروايته على ما ثبت والحكم كترجيح الحظر على الاباحة
والامر الخارج كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه والكل من ذلك تفاصيل
مذكورة في المطولات وعلم مما سبق ايضا بعض وجوه الترجيح في القياس
بالاصل اى بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله لا يقال القطعي لا يعارض القطعي
لان الترجيح انما هو عن القياسين ولا يكون القياس بقطعية حكم اصله
قطعيا واما بحسب قوة ظن دلائله الظنية فيتضمن ما يذكر في ترجيح النصوص
واما بالاتفاق على كونه شرعيا لا كالعدم الاصلي و اما بالاتفاق على عدم
نسخه واما بالاتفاق على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه معللا
في الجملة وبحسب حكم الفرع اما بمشاركته للاصل في نوع الحكم والعلة ثم في نوع

العلة

العلة ثم في نوع الحكم ثم في الجنس الاقرب فالاقرب واما النحو ما مر في النفي
بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب والاباحة والكراهة و
الاثبات على النفي واما الثبوت قبل القياس اجمالا او القياس لتفصيله
فانه اولى من ثبوته ابتداء لاختلاف في الكل واما القطع وجود العلة فيه
واما الفرع ظن وجودها وبحسب العلة اما بقطعيتها كالمنصوصة والمجمع
عليها واما بقوة مسلكها كالنص الظاهر حسب مراتبه السابقة والاجماع
على غيرهما من المسالك واما بالاتفاق على صحة عليته فالمتعدي اولى
من المتعدية والوصف الحقيقي من الاقناعي الاعتباري والثبوتية
من العدمي والباعث من مجرد الامارة ان جوزوا والمنضبطة من المضطربة
والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوزوا والمؤثرة على
الكل وعلى هذا القياس وبحسب الامر الخارج ويجري فيه ما مر في النفي
من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك ظاهر
وترجيح مجاز وغير ذلك وقد جرت عادة القوم انهم ذكروا في الاخر
اعني القياس اربعة من وجوه الترجيح الاول قوة الاثر كالاستحسان والقياس
ان الاستحسان اذا قوي اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التاثير
اذ العبرة لقوة التاثير لا الوضوح والخفاء لان القياس انما صار
حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف
الشهادة فانها لم تترجح بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية
الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشتراطها لظهور جانب الصدق

والثانی قوة ثباته ای الوصف علی الحکم المشهود به والمراد به فضل التاثیر
بان یکون الزم له من لزوم الوصف المعارض لحکمه لثبوت تاثیره بالادلة
المتعددة من النص والاجماع دون المعارض کقولنا فی صوم رمضان
انه متعین فلا یشترط تعیینه بالنیة کالنفل فانه لتعیینه لا یحتاج
الی تعیین النیة اولی من قول الشافعی انه فرض فیشترط تعیینه کالقضا
لان تاثیر الوضیة فی الامتثال لا التعیین ولذا جاز الحج بمطلق النیة
وبنیة النفل عنده وتادی الزکوة عند هبة جمیع المال من الفقیر او نقصه
والثالث کثرة الاصول التی یوجد فیها جنس الوصف او نوعه کقولنا
فی مسح الراس انه مسح فلا یسن تکراره کسایر الممسوحات اولی من قول
الشافعی انه رکن فیسن تکراره کالغسل اذ یشهد لتاثیر المسح فی عدم
التکرار اصول کمسح الخف والتیمم والجوارب والجبیرة ولا یشهد لتاثیر
الرکن فی التکرار الا الغسل قیل کثرة الاصول ککثرة الرواة فی الخبر وایضا
الترجیح بها ترجیح بکثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وکثرة
الاصول تفید قوته ولزومه فهی کالشهرة او التواتر او موافقة روایة
الاعلم نعم هذا قریب من القسم الثانی بل الاول قال شمس الائمة الثلثة
راجعة الی الترجیح بقوة تاثیر الوصف والجهات مختلفة فالمنظور فی قوة
الاثر نفس الوصف وفی الاخیرین الاصل والرابع العکس ای عدم
الحکم عند عدم الوصف کقولنا فی مسح الراس مسح فلا یسن تکراره اولی
لانعکاسه فان کل ما لیس بمسح یسن تکراره من قوله رکن فیسن تکراره

لعدم

لعدم انعکاسه لان المضمضة منکررة ولیست برکن اعلم ان التعارض
کما یقع بین الاقیسة فیحتاج الی الترجیح کذلک یقع بین وجوه الترجیح
بان یکون لکل من القیاسین ترجیح من وجه فشرع فی بیانه فقال واذا تعارض
ضربا ای سببا الترجیح فالذاتی ای الوصف القائم به بحسب ذاته
او بعض اجزائه اولی من الحالی ای الوصف القائم بذلک الشیء بحسب
امر خارج عنه لوجهین اشار الی الاول بقوله لسبق الذات وجودا
من الحال فیقع به الترجیح اولا فلا یتغیر بما یحدث بعده کالاجتهاد المنقضی حکمه
قال شمس الائمة اذا حکم بشهادة مستورین بالنسب او النکاح
لرجل لم یتغیر بشهادة عدلین لاخر ولیس ذلک الا الترجیح الذاتی علی الوصف
والی الثانی بقوله وقیام الحال به ای بالذات وما یقوم بالغیر فله حکم العدم
بالنظر الی ما یقوم بنفسه فلو رجحنا الحالی العارضی لزم ابطال الاصل بالوصف
کقولنا فی صوم رمضان اذا وجد النیة فی اکثر الیوم یصح وقال الشافعی
لا یصح لانتفاء النیة فی بعض العبادة وترجیحنا بالکثرة اولی من ترجیحه
بالعبادة فان قلت ما ذکرته انما یصح فی ذات الشیء وحاله لا فی مطلق
الذات والحال اذ قد یقدم حال الشیء علی ذات شیء آخر کحال الاب
وذات الابن قلت قد اشیر فی تفسیری الذاتی والحالی ان الکلام فیما اذا
ترجح احد القیاسین بما یرجع الی وصف یقوم به بحسب ذاته او اجزائه و
الاخر بما یرجع الی وصف یقوم بذلک الشیء بحسب امر خارج عنه کوصفی
الکثرة والعبادة للامساک فان الاول بحسب الاجزاء والثانی بجعل الشارع

والا فكما ان العبادة حال الامساك فكذلك الكثرة **تذييل** كما ختم
مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذنيبا تكميلا للمقصود
كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة ببحث المردودة وسماه تذييلا والمناسبة
لا تخفى على الفطن فقال وقد ترجح اى يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر
من قبل الشافعية بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع
باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر المخالف للاصل الاول
شبه من وجهين او وجوه لان القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن
ولا شك ان الظن يزداد قوة بكثرتها كالاصول اى كما يزداد بكثرة
الاصول قلنا الاشباه علل اى اوصاف يصلح ان يجعل وكثرتها اى كثرة
العلل لا يوجب ترجيحا ككثرة الآيات والاخبار بخلاف كثرة الاصول
فان الوصف هنا واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته
على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاوصاف متعددة اذ كل شبه وصف
على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة
مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه
ابن العم بوجوه كجواز دفع الزكوة لكل واحد منهما لصاحبه وحل حليلة
كل صاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجريان القصاص بينهما بخلاف
الولد مع الوالد فان القصاص لا يجرى فيهما من الطرفين فالشبه بابن العم غالب
فلا يعتق كابن العم وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح
بقياس آخر لا يجوز ومنها اى من الوجوه الفاسدة عموم الوصف الذى جعل

علة

علة مثل ترجيح اصحاب الشافعى التعليل بوصف الطعم فى الاشياء الاربعة
على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم التعليل وهو الحفنة مثلا
والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان
التعليل بالطعم اولى لانه اوفق بالمقصود ولان المقصود من التعليل
تعميم حكم النص وهو فاسد لان خاص اصل الوصف وهو النص فانه فرعه
لكونه مستنبطا منه راجح على العام عنده لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا
كما سبق فى مباحث التخصيص فكيف يصح هذا اى جعل العام راجحا على الخاص
واقول فيه بحث لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود
بالالفاظ الدلالة على المعانى ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام
ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة
بل افادة حكم فى الفرع والاعم افيد ولان التعدى غير مقصود من التعليل
عنده حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فيبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة
عن زيادة التعدى واقول فيه ايضا بحث لانه وان جوز التعليل بالقاصرة
لكنه معترف باولوية المتعدية بلا مرية ومنها اى من الوجوه الفاسدة قلة
الاجزاء فالعلة البسيطة كالثمنية او الطعم اولى من ذات جزئين لقربه
من الضبط وبعده عن الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة بالمعنى
لا الصورة يعنى ان الترجيح بالقوة باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد
فيما نقول باعتبار التاثير بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة
المذكورة فيه فاين هذا من ذاك ومنها اى من الوجوه الفاسدة كثرة الادلة

لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط اذ كل منها يفيد قدرا من الظن ولان
ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر وهو فاسد يعني الترجيح لغة وعرفا
فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف التابع لا بالامر المستقل
ولان استقلال كل من الادلة بافادة المقصود وجعل الغير في صفتها كان لم
يكن لانه يؤدي الى تحصيل الحاصل فان قيل اي سر في انا نرجح في بعض المواضع
كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير منوي
من الليل ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم يرجح بكثرة الادلة اجيب بان
السر فيه ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها فيه هيئة اجتماعية
ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع
لا يحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع و
كثرة الاصول من الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة
فيعتبر وكذا الكثرة التي في الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر من حيث هو هو
لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثاني لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه
لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا المجموع من حيث المجموع
واذا بطل الترجيح بكثرة الادلة فلا يرجح اي لا يقع الترجيح بين الروايتين
بكثرة الرواة ما لم يشتهر اي ما لم يبلغ حد الشهرة لان الهيئة الاجتماعية
ح تحصل ولا يرجح نص باخر اي بنص اخر وكذا القياس اي لا يرجح قياس
بقياس يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه
في العلة لكان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين

حقيقة

حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير
حجة هو العلة لا الاصل المقصد الثاني من الكتاب في الاحكام فرغ من
مباحث الادلة فشرع في مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث
من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه وهو مرتب على اربعة اركان كما كان
مباحث الادلة كذلك ركن في الحكم وركن في الحاكم وركن في المحكوم به وركن
في المحكوم عليه وابتدا بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم
بالحاكم لان الحكم منه ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته
مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله بتعبير المكلف فحكوما عليه الركن الاول
في الحكم عرفه بعض الشافعية بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذ اظهر والقيد الاخير لادخال
خطاب المعدوم على قول الشيخ والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجازا
فيتناول حكم كل مكلف لخصوصه كخواص النبي عم وبه يندفع ما يقال الا يندرج
تحته حكم اذ لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخرج
باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله تعالى وبوصفه بالمتعلق بافعال المكلفين
خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته وافعاله قيل لكن بقي تحته مثل والله
خلقكم وما تعملون والقصص فلا يطرد فزيد بالاقتضاء او التخيير اي اقتضاء
الفعل او تركه او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على العكس
والوضع خطاب الشارع بتعلق شيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له
باعتبار كونه دليلا له او سببا او شرطا او مانعا او غير ذلك فزيد

وما يتعلق بها نحو

او الوضع لتعميمه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لا هو قلت
وهو اثر خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او
الوضع فهو اي الحكم بناء على هذا التعريف نوعان الاول تكليفي والثاني وضعي
اما التكليفي وهو اثر الخطاب المذكور فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب
ونحوه من الحرمة والندب فانها صفات للصلوة والقتل والنوافل مثلا
او يكون اثرا له اي لفعل المكلف ولا بحث عنه ههنا كالملك فانه اثر لفعله الذي
هو الشرى ونحوه وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في
الذمة والاول اي ما هو صفة لفعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه
وتعريفه اولا وبالذات المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ
الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة والاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب
على الفعل والعقاب على ترك المعتبر في مفهوم الوجوب وانما قيد الاعتبار
بالاولية لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة
لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء
الحكم على حكم ومصالح متعلقة بالدنيا والآخرة اذ من البعيد ان يقال صحة
الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية فان قيل ليس
في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزم بالشروع فحصل باداتها تفريغ الذمة
اما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجيء في بحث العوارض فالكلام ههنا
في فعل المكلف فقط والاول وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية ينقسم الفعل
باعتباره الى صحيح وباطل وفاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغير لازم

وغيره

وغيره وذلك لان المقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي
المعاملات الاختصاصات الشرعية وهي الاغراض المترتبة على العقود
والفسوخ كملك الرقبة وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة
والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى
صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فمرجع ذلك الى المعاملات
فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي كما ينبغي يسمى صحة والفعل
صحيحا وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا وكونه
بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى
فسادا والفعل فاسدا ثم في المعاملات احكام اخرى منها الانعقاد وهو
ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب
الاثر عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث
لا يمكن رفعه ويعلم منها مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كما ينبغي في تعريف الصحيح
الفرق بينه وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاسد فليتأمل
والثاني وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين
الاول عزيمة وهي ما شرع ابتداء غير مبني على اعذار العباد فان كان اتيانه
راجحا على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليله فمع المنع من الترك بقطعي
من الادلة فرض ومع المنع من الترك بظني من الادلة واجب وان كان
اتيانه راجحا على تركه بلا منع من الترك سنة ان كان ذلك الفعل طريقة
مسلوكة في الدين سلكها الرسول صلى الله عليه وسلم او غيره ممن هو علم

عزيمة

فرض واجب

سنة

نفل

حرام مكروه

مباح

في الدين قال عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والا
اي وان لم يكن طريقة مسلوكة في الدين فنفل ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا
وان عكس عطف على قوله فان كان اتيانه راجحا على تركه اي كان تركه راجحا
على اتيانه فمع المنع من الاتيان حرام وبلا منع منه مكروه وان استويا اي طرفا
الاتيان والترك في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام
في متعلق الحكم الشرعي فيخرج البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فمباح فان قلت
جميع ذلك ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات المستفادة
من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان يكون التعريفات المذكورة
رسوما لا حدودا او لو سلم ففي الرجحان والاستواء اشارة الى معنى الثواب
والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر
لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي
الثابتة بالطلاق اجيب بانها من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطي فعل
المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له فان قلت
عد المباح من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة
ولا الزام في الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لا يخفى ان
الرخصة الآتية ايضا تنقسم هذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة
او المباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت اتصافهما بها من ضرورة كونهما
من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية ولا يلزم من ذلك تقسيمها الى
الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام على التمام وهو

في الاولى

في الاولى لا الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما يستوجب العقاب والثاني
كون الجهة التي بها صح التقسيم وحصل الاقسام معتبرا في المقسم اولا وبالذات
ولا يكفي وجودها فيه في الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الى الظاهر
والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى الخاص والعام والمشترك
فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية التي هي مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة
وان وجدت في الرخصة لكنها ليست اولا وبالذات كما في العزيمة بل المعتبر
فيها بالذات جهة الخفة المبنية على العذر كما سيظهر ان شاء الله تعالى واذا عرفت
ما ذكرنا من مفهومات الاقسام فالفرض لازم علما وعملا اي يلزم اعتقاد
حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي فيكفر منكره بالقول او الاعتقاد
ويكفر مستخفه ايضا لان الاستخفاف بشرعي يقيني يوجب الكفر لانه رد دليل
الانكار ويفسق تاركه بلا عذر كالاكراه والنسيان وقد يطلق الفرض
على ما لم يثبت بدليل قطعي بل على ما يفوت الجواز بفوته ويسمى فرضا
عمليا كالوتر عند ابي حنيفة رضه حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وكمقدار
الربع في مسح الراس فاذا لم يثبت بدليل قطعي فلا يكفر منكره بل يفسق
اي يحكم بكونه ضالا لانه سعى ان استخف باخبار الآحاد لان رد خبر الواحد
والقياس بدعة الا ان كان مؤولا فانه لا يفسق ولا يضلل لان التاويل
في مظانه من سيرة السلف ثم ان حصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله
فرض كفاية كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله تعالى باذلال اعدائه وحكمه
اللزوم على كل اي كل واحد من المخاطبين وسقوطه بفعل البعض لا الجميع

الفرض قد يطلق
على ما يفوت الجواز
بفوته

اذا تركوا اثموا فلو لم يكن اللزوم على الكل لما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم نسخ
ولا نسخ بعد النبي عم قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعي متراخ
وهذا ارتفاع بطريق عقلي لارتفاع شرطه وهو فقد المقصود وقيل يجب على البعض
لانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض قلنا لا نم اللزوم كيف وقد يسقط ما في
ذمة الاصيل باداء الكفيل والاختلاف في طرق الاسقاط لا ينافي وحدة الساقط
في الحقيقة كما في الكفالة وان لم يحصل المقصود من شرعيته لكل احد للا تصدق
منه فرض عين كتحصيل ملكة الخضوع للمالك بقهر النفس الامارة بتكرار الاعراض
عما عداه والتوجه اليه في الصلوة وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما وقطعا
حتى لا يبرا ذمته باداء غيره وقد يفرض واحد مبهم من امرين فصاعدا كاحد
خصال الكفارة فان الواجب عندنا احدها مبهما وتحقيقه ان الواحد من تلك
الامور من حيث مفهومه الذي لا يتعداها معلوم ومن حيث تعدد ما صدق
عليه مبهم ومخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما وان كان
نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخييره التخيير في ايقاعه بين المعينات وكان الواجب
معلوما كلف بايقاعه معينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينها
والواجب لا يلزم الاعتقاد اي لا علما فهو كالفرض العملي الا في الفوت اي
فوت الجواز بفوته فان الواجب ليس مثله في ذلك بل في ان جاحده لا يكفر
بل يفسق ان لم يكن مؤولا وقد استخف باخبار الآحاد وقد يطلق اي لفظ الواجب
على الفرض ايضا فيكون اعم من الفرض والواجب بمعنى ان يكون اتيانه راجحا
على تركه مع المنع سواء ثبت بقطعي او ظني كقولهم الصلوة واجبة والزكوة

واجبة

واجبة ونحو ذلك وتارك كل من الفرض والواجب يستحق العقاب للآيات
والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او
بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى
فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة
وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم والسنة نوعان الاول سنة الهدى
اي مكمل للدين وتاركها مسيء يستحق اللوم كصلوة العيد والاذان والاقامة
والصلوة بالجماعة والسنن الرواتب ولذا لو تركها قوم عوتبوا او اهل بلدة
وامروا قتلوا وهي التي قال محمد رحمه الله في كتاب الاذان تاركها يكون واخرى
اساء والثاني سنة الزوائد وتاركها لا يستحقه اي اللوم كتطويل اركان
الصلوة وسيره عم في لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهي التي قال
محمد رحمه الله في كتاب الاذان وغيره لا باس ومطلقها اي مطلق السنة بان يقال
ان من السنة كذا مطلق عندنا اي شامل لسنة النبي عم وسنة غيره خلافا
للشافعي فانها عنده مختصة بسنة الرسول عم وقد تطلق السنة على النافل
بها كما روي عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا
احدهما فرض والآخر اي واجب بالسنة والنفل يثاب فاعله اي يستحق
الثواب ولا يسيء تاركه اورد عليه المسافر والزيادة على ثلاث آيات من قراءة
الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد
الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا
بعد تحققها لدخولها تحت قوله فاقرؤوا ما تيسر من القرآن كالنافلة بعد الشروع

تصير فرضا حتى لو افسد يجب القضاء ويعاقب على تركها كما سيأتى وهو دون سنن
الزوايد فى المرتبة لانها صارت طريقة مسلوكة فى الدين وسيرة النبى عم
بخلاف النفل ويلزم النفل بالشروع فيه قصدا حتى يجب المضى فيه ويعاقب
على تركه لقوله تع لا تبطلوا اعمالكم وفى عدم الاتمام ابطال المؤدى ولان المؤدى
صار لله تع تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله تع فعلا وهو
ثم ابقاء الشىء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب
اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى السببين وهو ما صار لله
تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى السببين
وهو ما صار لله تع فعلا اولى وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع فى الصلوة
الوقتية ظانا انه لم يصلها وقد صلاها فيكون نفلا مشروعا فيه ولا يجب
اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا والحرام يستوجب العقاب اى يستحق فاعله
العقاب على فعله وهو اى الحرام اما لعينه ان كان منشاء الحرمة عينه
كالخمر والخنزير والميتة اولغيره ان كان منشاء الحرمة غيره اى غير ذلك
الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق فى الاول بعينه فاخرج
المحل عن قبول الفعل فعدم لعدم محله كشرب الماء وليس ذلك من قبيل
اطلاق المحل على الحال او حذف المضاف وفى الثانى لاقى الحرمة الفعل و
المحل قابل له كالمنع عن الشرب وقد سبق زيادة بسط له فى بحث الحقيقة
والمجاز والمكروه نوعان الاول تنزيهى وهو الى الحل اقرب والنوع الثانى
تحريمى وهو الى الحرمة اقرب والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا يعاقب

فاعلها

فاعلها يعاقب بالثانى اكثر من الاول والثانى ان يتعلق بالثانى محذور دون العقوبة
بالنار كحرمان الشفاعة لقوله عم من ترك سنتى لم تنله شفاعتى فان قلت كيف
التوفيق بينه وبين قوله عم شفاعتى لاهل الكبائر من امتى قلت المنع بالاول
استحقاق الشفاعة والمثبت بالثانى حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب
تقصيره الحرمان على الشفاعة ويشفعه الرسول عم بسبب كمال شفقته لامته العصاة
اللهم لا تجعلنا من المحرومين من شفاعته وهذا اى المكروه التحريمى حرام
عند محمد رح اى حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك لكن لا بدليل
قطعى بل بظنى فيقابل الواجب كما يقابل الحرام الفرض والقسم الثانى رخصة
وهى ما شرع ثانيا مبنيا على الاعذار وهى انواع اربعة نوعان من الحقيقة اى رخصة
حقيقة لكن احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز اى يطلق
عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم فى المجازية اى ابعد من حقيقة الرخصة
من الآخر وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة
والا فمجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخى حكم السبب فاحق بكونه رخصة
والا فغيره والمجاز ان لم يكن له شبهة حقيقة الرخصة بالنظر الى غير محلها بل
كان نسخا فاتم فى المجازية والا فغيره اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم و
الحرمة فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة فى شىء واحد
اجيب بان معنى الاستباحة ههنا ان يعامل معاملة المباح بترك المواخذة و
تركها لا يوجب سقوط الحرمة لجواز العفو كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان
وقلبه مطمئن بالايمان وكافطار المكره فى رمضان وجنايته على الحرام وعلى

اتلاف مال الغير وساير الحقوق المحرمة كالدلالة على مال غيره وكما في ترك الخايف على نفسه الامر بالمعروف وكما في تناول مال الغير مضطرا وحكمه ان يوجر ان قتل بهذه العزيمة اما الترخص فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى في الكفر اكراها والقضاء في الصوم والمراد في الاحرام والضمان في مال الغير والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة كخراب البنية ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجر ان قتل فلانه بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه وهذا مشروع كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء والنكاية والاضرار عليهم او اغراء المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكر الرسول عليهم بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شيء من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه القى نفسه في التهلكة من غير اعزاز للدين وفي بذل النفس اقامة للمعروف توفيق جمع الفسقة ظاهرا فان اسلامهم يدعوا الى انكاره في قلوبهم وان لم يظهروه واما الثاني فما استبيح مع قيام سبب العزيمة ومحرم للرخصة تراخي حكمه المراد بالاستباحة هنا مطلق الاذن لا بمعنى تساوي الطرفين لينافي حكمه الآتي فان قيل المحرم قايم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تابيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها كافطار المسافر فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار

وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قايم لعموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي حضر ولذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وحكمه ان العزيمة اولى عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن لليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان تضعفه كالصوم كالصوم فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فمات كان آثما لتفويت نفسه بمباشرته بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكره على الافطار حتى قتل فانه ليس قاتل نفسه لان الفعل صدر من المكره الظالم والمكره في مستديم الصبر للعباد مستقيم على الطاعة فيوجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان في هذا وجد سبب الصوم لكن تراخي حكمه بالنص فكان في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصلي الذي هو الحرمة قايم فيه مع المحرم وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثاني واما الثالث الذي هو رخصة مجاز وهو اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر فما وضع عنا اي ارتفع ولم يشرع علينا من الاصر هو الثقل الذي ياصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة والاغلال هي ايضا مثل لما كانت في شرايعهم من الاشياء الشاقة كتعيين القصاص في العمد والخطاء وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت

في الشرائع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا
توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما
في حقنا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا واما الرابع الذي هو
رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث فما سقط مع كونه مشروعا
لنا في موضع آخر المراد السقوط عن بعض الامة مع المشروعية لبعض آخر
فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة
الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع في حقنا اصلا فيكون ابعد عن الحقيقة
كالسلم فانه بيع والاصل في البيع ان يلاقي الاعيان لنهيه عم عن بيع ما ليس عند
الانسان وهذا الحكم مشروع في ساير البياعات لكنه سقط في السلم حتى لم يبق
التعيين مشروعا اصلا وكالخمر والميتة للمضطر والمكره فان حرمة تناولهما
ساقطة في حقهما لخوف الهلاك على النفس حتى لم يبق مشروعة عندنا وتبدلت
بالاباحة حتى اذا اصبر ومات اثم ان علم بالاباحة في هذه الحالة لان في انكشاف
الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام الاسبيجابي قيل في وجه سقوط الحرمة
ان الاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد المستثنى
منه فيقتضي ثبوت ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحل اقول فيه بحث
لانه قول بمفهوم الاستثناء وهو ليس مذهبنا كما سبق فالصواب ان يقال
الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى منه فيثبت التحريم
في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على
ما كانت عليه فان قيل استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة

متحقق

متحقق لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
مع انه لم يدل على اباحته اجيب بانه ليس استثناء من الحظر بل هو استثناء
من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره
فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون
مستباحا ووجه آخر وهو ان حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة
بدنه عن سراية الخبث ولا صيانة للبعض عند فوت الكل وكقصر المسافر فانه
رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنية
الظهر والنفل اساءة وترك القعدة الاولى مفسد لما روي ان عمر رض
قال لرسول الله عم انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عم ان هذه صدقة تصدق
بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التمليك اصلا وان كان
ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بالرد كعفو القصاص او هبته او تصدقه
او تمليكه من الولي ونحو ذلك فممن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول
لان تمليك الله تعالى في محل يقبله لا يرتد مطلقا كالارث بخلاف تمليكنا في الاعيان
ففي محل لا يقبله اذا لم يرتد من العبد فمن الله تعالى اولى ولان التخيير انما يثبت
للعبد اذا تضمن رفقا ولا رفق في هذا التخيير لتعين القصر له بخلاف التخيير في
انواع الكفارة وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف رخصة
الصوم فان اليسر متعارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة الشركة مع المسلمين
ورفق الاقامة بمشقة الانفراد فصار الصوم اولى لاصالته فان قيل الكمال
الصلوة ان كان اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير اجيب بان الثواب الذي يكون

باداء الوضوء فيهما سواء ومسح المتخفف فان غسل الرجل الذي عزيمة
سقط في مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث
الى القدم فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع لليسر ابتداء وكان من قبيل
المجاز لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتادى بالمسح اذ لو كان كذلك
لما اشترط كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس
طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان المسح يصلح رافعا للحدث
الساري الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا
في الرجل ما دامت مستترة بالخف وجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم
وحكمه اي حكم هذا القسم من الرخصة ان العزيمة لا تبقى مشروعة فيه وقد بينا
ذلك في الصور المذكورة فان قيل قد صرح الفقهاء بان من راى المسح ولم يمسح
اخذا بالعزيمة يثاب ولا ثواب في غير المشروع قلنا العزيمة لم تبق مشروعة
ما دام متخففا والثواب باعتبار النزع والغسل واما الوضعي عطف على قوله
في اول المقصد الثاني اما التكليفي ولما كان فيه نوع خفاء عرفه فقال فان
المطلب يتعلق شيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له اي لذلك الشيء باعتبار
اي اعتبار الحكم التكليفي فالمتعلق اي الشيء الذي تعلق بالحكم التكليفي ان دخل
في الآخر وهو الحكم التكليفي فركن والا اي وان لم يدخل فيه فان اثر المتعلق
فيه اي في الآخر فعلة والا اي وان لم يكن مؤثرا فيه فان اوصل المتعلق
اليه اي الى الآخر في الجملة فسبب والا اي وان لم يوصل اليه فان توقف
عليه اي على المتعلق وجوده اي وجود الآخر فشرط والا اي وان لم يتوقف

عليه

عليه وجوده فلا اقل من الدلالة عليه اي على وجوده فعلامة اما الركن
فما يقوم به الشيء اي يدخل في قوامه فيكون جزءا له وهذا اولى من قول صاحب
التنقيح ما يقوم به الشيء لصدقه على المحل وهو اي الركن قسمان الاول اصلي
ان لم يعتبر حكم الشيء الذي تقوم بالركن باقيا عند انتفائه اي انتفاء الركن
كالتصديق للايمان والثاني زائد ان اعتبر حكم ذلك الشيء باقيا عند انتفائه
لعذر وان انتفى ذلك المشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء
فاندفع ما يقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى
الركن ما يدخل في الشيء او معنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يخرج عنه وذلك
لانا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه
بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي
اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان من
الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارجي
فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهو اي اعتبار الزيادة اما بحسب الكيفية
كالاقرار في الايمان فانه كيفية معتبرة في الايمان بالركنية فانه لا يسقط
حالة الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط لعذر الاكراه او بحسب الكمية
كالكل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال
داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها
داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخلة
في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم واما العلة وهي لغة المغير

كالمرض لايقال المريض قد يولد مريضا لانا نقول انه متغير ايضا من اصله
النوعي تسمى بها العلة الشرعية لتغيرها الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص
الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم كما يضاف اليه وجوب الحكم خرج به ما يضاف
اليه وجوده كالشرط ابتداء خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكن بواسطة كالسبب
وعلة العلة ونحوهما ودخل العلل الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا
وهي اي العلة الشرعية مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية من العلل وعليه
الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم
وبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام ومنا من فرق بينهما وجوز
التراخي اي تراخي الحكم عن العلة اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين
الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية
لان ايجاب العلة بعد وجودها والا كان المعدوم مؤثرا فاذا جاز تقدمها
بزمان جاز باكثر لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ
بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف
الاستطاعة التي هي العلة العقلية فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن
الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول قلنا اولا
بعدية الايجاب رتبة مسلمة وليس محل النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا
وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر معدوما كما بين حركتي الاصبع
والخاتم وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا وثالثا
قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد له لا وجود العلة حتى يبقى

كيف

كيف وهي حروف واصوات ولو سلم ان مورد الفسخ العلة فكونها
بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ فلا يثبت فيما وراءها فهي اي العلة
سبعة لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتيب لا يوجد العلية
اصلا وان وجد احدها متفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع
بين اثنين منها فثلثة اقسام اخرى وان وجد الاجتماع بين الثلثة
فقسم اخر فحصل سبعة ولذا قال اما علة اسما ومعنى وحكما وهي
اي العلة الحقيقية بان توضع اي العلة له اي للحكم هذا تفسير للعلة اسما
ويلزمه ان يضاف الحكم اليها وتؤثر اي العلة فيه اي الحكم هذا تفسير
العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها اي عن العلة هذا تفسير العلة حكما كالبيع
المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما للملك وكذا النكاح علة كذلك
للحل والقتل للقصاص واما علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لا حكما
لتراخي المعلول اعني لا يترتب ابتداء بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي
حقيقيا زمانيا او رتبيا بالتوسط وهذا جنس تحته انواع اربعة لان
التراخي اما حقيقي او رتبي فعلى الاول اما ان يستند الحكم الى اول الوقت
او يقتصر على وقت الاضافة التحقيقية او التقديرية فان استند فاما
ان يتراخى الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى باسم الجنس اعني علة اسما
ومعنى لا حكما او الى ما يحدث بها فيسمى علة في حيز السبب وعلة بمنزلة
علة العلة وان اقتصر سميت علة تشبه السبب وعلى الثاني وهو ان يكون
التراخي رتبيا يسمى علة العلة وقد اشير الى الاقسام الاربعة بالامثلة

والى مثال كل قسم منها باعادة الكاف فالاول وهو ان يكون التراخي
حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما لا يحدث بالعلة
كالبيع الموقوف فانه علة اسما للوضع ومعنى للتاثير ولذا يعتق باعتاق
المشتري موقوفا لا كما قبل البيع ويحنث به من حلف لا يبيع لا حكما
لتراخيه الى اجازة المالك وعندها يثبت الملك من وقت البيع مستندا
فيملك زوائده المتصلة والمنفصلة لا مقتصرا فيظهر كونه علة لا سببا اذ
السبب لا يستند اليه الحكم فان قيل هذا قول بتخصيص العلة وهو تاخر الحكم عنها
لمانع قلنا ذلك الخلاف في العلل المستنبطة لا الوضعية شرعا والبيع
بالخيار فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لا حكما لما سبق في مباحث
مفهوم المخالفة ان الخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على السبب
لا يستلزمه ودليل انه علة لا سبب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين
الايجاب كما في الموقوف ولهذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق ههنا لا ينفذ
باسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف والثاني وهو ان يكون
التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة
كمرض الموت فانه موضوع لتغير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال وحجر
المريض عن التبرع فيما تعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية والمحاباة
مؤثر فيه شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملكه الموهوب له وينفذ
تصرفاته لولا الموت ولما كان علة لترادف الآلام المفضي الى الموت صار
بمنزلة علة العلة والجرح المفضي الى الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض الموت

بعينه

بعينه والرمي المفضي اليه بواسطة المضي في الهواء والنفوذ في المرمي
والسراية ولكون هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة في وجوب
القصاص والتزكية عند الامام ابي حنيفة رحمه الله فانها موجبة لايجاب
الشهادة بزنا المحصن الحكم بالرجم فيضمن المزكي عند الرجوع الا انها
لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فيضمن الشهود
ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص فللشبهة تخلل قضاء القاضي
وقالا التزكية ثناء ليس بتعد ولا ضمان الا بالتعدي ولذا لا ضمان
الا على الشهود عند رجوع الفريقين قلنا عند الرجوع ظهر انها تعد معنى
والاعتبار للمعنى والثالث وهو ان يقتصر الحكم على وقت الاضافة
التحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة تشبه السبب كالايجاب المضاف
الى وقت نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لكن
الحكم متراخ للاضافة التحقيقية ومقتصر وللاولين جوز ابو يوسف
في النذر بالصلوة والصوم في وقت بعينه التعجيل قبله فان التراخي
وجوب الاداء كصوم المسافر وللاخرين لم يجوزه محمد اعتبارا للايجاب
العبد بايجاب الله تعالى وشبيه بالسبب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط
بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخر عنها الحكم لكن اذا ثبت لا
من حين العلة يكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين
الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من اوله او لم يتخلل بينهما زمان لا يكون
مشابهة للسبب والاجارة كذلك اي المضافة الى الوقت فان عقد

الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتاثيره في ملك المنفعة ولذا صح تعجيل
الاجرة لا حكما لتراخي حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام
المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها
تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم
الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبيه
بالسبب للاضافة التقديرية كما سبق تحقيقه آنفا والنصاب قبل الحول
فانه علة لوجوب اداء الزكوة اسما للوضع ولذا يضاف اليه ومعنى للتاثير
فيه لان الغنى يوجب المواساة لا حكما لتراخي حكمه الى وصف النماء
بالحولان وشبيه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف
النماء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله ومحصل
لليسر اشبه العلة والنصاب السبب ولو كان النماء علة حقيقية لكان
النصاب سببا حقيقيا وليس كذلك والا لم يجز الاداء قبل الحول ولما
لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة ايضا ولا صالته
غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب والرابع وهو ان يكون التر
تيب وهو المسمى علة العلة كشرى القريب علة للعتق بواسطة الملك اسما
لان المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء الحكم المتعلق
الى المقتضى ولا شك ان مطلق الشرى او الملك وان لم يوضع
للملك لكن شرى القريب او ملكه وضع شرعا له ومعنى لان المؤثر في
المؤثر مؤثر لا حكما كما ظن والا كانت علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط

ينفي الاضافة الابتدائية واما علة معنى وحكما لا اسما كاخر جزئيها اي
العلة كالقرابة والملك فان المجموع علة للعتق فايهما تاخر كان علة كذلك
اي معنى لتاثير كل منهما في العتق اما القرابة فلانها مؤثرة في الصلة والرق
يقطعها ولذا صان الله تعالى عن القرابة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح
فباعلاهما اولى واما الملك فلان ملك العتق يستفاد منه وحكما لوجود
الحكم معه وعدم تراخيه منه لا اسما لان قدرة العتق لما كانت من احدهما
ونفعه من الآخر كان الموضوع للعتق الكل لا كل واحد فان الموضوع
للعتق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق اما تاخر الملك فكشرى
الثابت قرابته فالمشتري معتق حتى يصح نية الكفارة عند الشرى لا بعده
اذ لا يتراخى الحكم عنه واما تاخر القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة
عبد مجهول النسب ورثاه او اشترياه فالمدعي معتق وغارم نصيب
الآخر بخلاف آخر الشاهدين فان العمل بالقضاء وهو بمجموع الشاهدين
بل اعتبار الترتيب واما علة اسما وحكما لا معنى كالسبب الداعي القائم
مقام المسبب المدعو اليه كالسفر المطلق والمرض المشتق لرخصهما والنوم
الموجب لاسترخاء المفاصل للحدث ودواعي الوطء لحرمة المصاهرة و
فساد الاحرام والاعتكاف والنكاح لثبوت النسب والتقاء الختانين
لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار وعدم الحائل
للحدث الا عند محمد فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة الشرعيتين
وحكما لعدم التراخي لا معنى لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس والوطء وخروج

المنى والمدث والدليل اي سبب العلم القائم مقام المدلول كالخبر عن الحيض
والبغض في احببتني وابغضتني فانت كذا لوقوع الجزاء باخبارها ويقتصر
على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان كلا منهما علة اسما للوضع والاضافة
الشرعيين وحكما لعدم التراخي لا معنى لان المؤثر هو المحبة والبغض في
الداعي اليهما اي السبب المفضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه واقامة الدليل
مقام المدلول احد امور ثلثة اما دفع ضرورة لتعذر الوقوف على حقيقة
العلم كما في النوم والنكاح والاستبراء والخبر عما في القلب او دفع حرج
لتعسر الوقوف على حقيقة العلة مع امكانه كما في السفر والمرض والبلوغ
او الاحتياط كما في العبادات ودواعي الوطي في الحرمات واما علة اسما فقط
كالمعلق بالشرط على ما يأتي في مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول
الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس
بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة
معنى وحكما واما علة معنى فقط ويسمى وصفا له شبهة العلة كاحد وصفين
تركب منهما العلة كتركب علة الربوا من القدر والجنس عندنا والعقود من
الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا في التاثير لكونه
مقوما للمؤثر التام لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد
وهو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس فعلى هذا
كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لان شبهة
الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف

ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته
على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عم اذا
اختلفا النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام
السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له
ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية
لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم
من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام
المعلول واجيب بان معنى ما تقرر لا تاثير تاما او بلا واسطة ولو سلم ان له
تاثيرا لكن ليس في جزء المعلول بل في نفسه فالحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب
يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل هنا لانه بعض العلة واما علة
حكما فقط كشرط في حكم العلة كما سيجيء امثلته فان الحكم مترتب عليه من غير
وضع وتاثير واما السبب وهو في اللغة الطريق نحو فاتبع سببا والحبل
نحو فليمدد بسبب والباب نحو اسباب السموات والكل مشترك في الايصال
فاصطلح لمعنيين اشار الى الاول بقوله ما يكون طريقا الى الحكم فقط اي
بلا وضع له وتاثير فيه وهذا يتناول ما ليس تعلق الفعل به بصنع المكلف
كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض من وضعه ذلك كالشرى لملك
المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة الى ملك الرقبة علة
ويخرج ما يدرك تاثيره فيما هو الغرض من وضعه كالشرى لملك الرقبة
فانه علة واشار الى الثاني بقوله وقد يطلق اي السبب على كل ما دل السمع على كونه

سمی فالحکم شرعی وبهذا التعمیم لیتناوله کل ما یدل علی الحکم من العلل و
غیرها فما سنذکر من اسباب الشرایع حقیقة بالثانی لا الاول لان کلها او
بعضها علة کما للعقوبات وهو ای السبب اربعة لان افضاءه اما فی الحال او
فی المآل والثانی سبب مجازی والاول اما ان یضاف الیه العلة المتخللة
بینه وبین الحکم فان کل سبب لابد ان یتخلل بینهما اولا والثانی سبب حقیقی
والاول ان ثبت الحکم به غیر موضوع له والا کان علة او ثبت بعده بلا تراخ
فسبب فی حکم العلة وان ثبت بعده مع التراخی او به غیر موضوع
للمتخلل لم یوضع له فسبب له شبهة العلة فبین الاقسام الاربعة بقوله اما سبب
حقیقی وهو طریق الحکم بلا انضیاف وجوب او وجود الیه ای وجوب الحکم
او وجوده وضعا متعلق بالانضیاف وبلا تعقل التاثیر فی الحکم کما یعقل
فی سایر اقسام السبب احترز بقوله طریق الحکم عن العلامة واخرج بقوله
بلا انضیاف وجوب الیه وضعا العلة لوجوب الحکم بها وضعا وبقوله
او وجود الیه وضعا الشرط لثبوته عنده وضعا وقید الوضع لیدخل فیه مثل
انضیاف ملک المتعة الی الشری فانه سبب لا علة وبقوله وبلا تعقل التاثیر
الاقسام الباقیة من السبب لتعقل حقیقة التاثیر او شبهته فیها اما الحقیقة
ففی السبب الذی فی حکم العلة والذی له شبهة العلة اما الاول فللانضیاف
العلة المتخللة الیه وان لم یوضع له والا کان علة العلة کما سیجیء تحقیقه
واما الثانی فللانضیاف ایضا لکنه امتاز عن الاول بالقصور مع العلة فی هذا ان
فی رفع المانع بتراخی وجوب العلة ظاهرا کحفر البیر بخلاف قطع الحبل وشق الزق

وفی

وفی الفعل المفضی بتوسط عدم الوضع مرتین کما رضاع الکبیرة ضرتها
بخلاف شهادة الشهود ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها ولذلک اشترط
فیه التعدی دون الاول واما الشبهة ففی المجازی لان شبهة العلیة المآلیة
تقتضی شبهة التاثیر بلا مزیة وسیاتی تحقیق جمیع ذلک ان شاء الله تعالی وحکمه
ای حکم السبب الحقیقی ان لا یضاف اثر الفعل الیه بل الی العلة المتوسطة
بین الحکم والسبب فلا یضمن الدال علی السرقة والقتل وقطع الطریق ولا
یشترک فی الغنیمة الدال علی حصن حربی بوصف طریقه الا اذا ذهب معهم
فصار صاحب علة وذلک لان الدلالة طریق الوصول وقد تخلل بینها
وبین الوصول فعل مختار لم یضف الیها وانما ضمن محرم دل علی الصید لان
ازالة الامن جنایة فی حقه لالتزامه ایاه فدلالته مباشرة لا سبب
کمودع دل سارقا علی الودیعة لکن لما کانت الدلالة فی معرض الزوال
لم یضمن بها حتی یستقر باتصال القتل الی الصید والاصار کما اخذه فارسله
او رماه فلم یصبه وانما لم یضمن حلال دل علی صید الحرم لانه کالدال علی
الاموال المملوکة ومتاع المسجد والاموال المحترمة لله تعالی کالموقوفة وانما
اوجبوا الضمان علی الساعی استحسانا علی خلاف القیاس لغلبة السعاة
ولا یضمن من دفع صبیا سلاحا لیمسکه له ای للدافع فقتل به نفسه لان قتله
نفسه صادر باختیاره غیر مضاف الیه بخلاف ما اذا سقط فهلک لانه
غیر مختار فیضاف الی الدفع لکونه تعدیا فیکون فی حکم العلة ولا یضمن من
قال له ای للصبی اصعد الشجرة وانفض ثمرها لناکل انت او لناکل نحن ففعل

فعطب لان صعوده ح باختيار لمنفعة نفسه من كل وجه في الاول
ومن وجه في الثاني فلا ينقطع الحكم عن عليته بالشك لان الاصل الاضافة الى
العلة دون السبب بخلاف ما اذا الذعته حية ووجد انسان حيث يسقط
نصف الضمان لان كلا علة فتعذر الترجيح واما اذا قال لآكل فيضمن عاقلته
لانه صار مستعملا له بمنزلة الآلة فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد
وفتح باب القفص والاصطبل ونحو ذلك واما سبب في حكم العلة وهو يضاف
اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم بلا وضع لحكمها اي من غير ان يكون
ذلك السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لا سببا وحكمه ان يضاف
اثر الفعل اليه لاضافة العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف
كسوق الدابة وقودها فانها تمشي على طبع السائق والقائد فيضاف
فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاف
ما تلف اليهما في بدل المحل لانه حكم التسبيب لا في جزاء المباشرة كالقصاص
والكفارة وحرمان الميراث وقطع حبل القنديل ونحوها كشق الزق وفيه
مايع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل
بعد التقدم اليه وادخال الدابة في زرع الغير حتى اكلته والشهادة
بالقود فلاضافته اليهما صارت في حكم العلة ولعدم وضعها لم تكن
علة فلم يلزم القصاص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان
الارث واما سبب له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده
على صحة التراخي لكونه ايجاد الشرط العلة او يثبت الحكم به حال كونه

غير موضوع لمتخلل لم يوضع ذلك المتخلل للحكم وسيأتي توضيحه في مثاله
وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه لا مطلقا بل بالتعدي لانه لما انتقض فيه
معنى العلة للوجهين السابقين اشترط فيه ذلك مثال ما يضاف الحكم
اليه ثبوتا عنده على صحة التراخي كحفر البئر في ملك الغير فانه سبب للقتل
لانه طريق للوقوع فيها وليس علة له بل العلة ثقل الماشي والسبب مشيه
فيه فاما الحفر فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان الحكم
يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا للكفارة
ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة ولم توجد لكن يجب الدية
لان ذلك بدل المتلف لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى
حفره وجودا عنده بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة
الحكم اليه نحو الالقاء يكون الضمان على الملقي لا الحافر ومثال ما يثبت الحكم
به غير موضوع لمتخلل لم يوضع للحكم ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة بالتعمد
رجل تزوج صغيرة وكبيرة فان رضعت الكبيرة ضرتها الصغيرة حتى
حرمتا عليه فان الزوج يلزم الصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة
ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تعمد فلا يرجع فالارضاع
يثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للتربية وافساد النكاح متخلل
يثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج
كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التي في حكم العلة واجيب
بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا وسببا باعتبار رفع المانع والافضا

كما في كونه سببا وعلة بالاعتبارين او شرطا وعلامة او سببا وعلة وشرطا
بالاعتبارات ثم الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان امكن
في الكفران لا يكون كشق الزق حيث تخلل فعل سبب آخر اختياري مباح
هو المشي دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة الفعل في ان الحكم مضاف
اليه ولم يوضع بل اولى لان ارضاع الصغيرة غير معتبر فهو كالطبيعي ولذا
اذا قتل مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان التسبيب هنا
في موضعين اذ ليس الارضاع موضوعا لافساد النكاح بل للتربية ولا
للافساد ولا لالزام المهر لما عرف ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة
فموضوعة لحكم القاضي بالقود وان لم يوضع ذلك الحكم للقود لاحتمال ان لا يختار
الولي باختياره وما يقال ان الشهادة لم يوضع للقود انما هو بهذا الاعتبار
واما سبب مجازي وهو طريق للحكم يفضي اليه لا في الحال بل في المآل وخص
باسم المجاز وان كان السبب مع التأثير كما في القسمين السابقين مجازا ايضا
لان التجوز بنقصان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة المكملة عليها كالتطليق
والاعتاق والنذر المعلقة صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد
او يراد للجواز يكون سببا مجازيا للجزاء وكذا اليمين بالله فانها ايضا سبب مجازي
للكفارة لا حقيقي اما التعليقات فلعدم الافضاء فيها الى الاجزية الا عند وجود
الشرط فعند وجوده يكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان وضعها
لان لا يقع الجزاء الا عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فلعدم الافضاء
فيها ايضا الى الكفارة الا على تقدير الحنث فحينئذ يكون اليمين سببا مفضيا بالفعل

فان

فان وضعها للبر المانع عن الحنث وان سلم ان المعلق ونفس الحنث يكون علة
ح فكان تجوزا من تسمية الشيء بما يؤول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة
امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب
نفس اليمين لكن يشترط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ وله اي لهذا
السبب المجازي شبهة الحقيقة عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت
لتأكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بلزوم الكفارة في الاول والجزاء
في الثاني وكل شيء يكون الثابت بسبب مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك
الثابت يكون له شبهة الثبوت قبل فوات ذلك الثابت فكذا السببية
كالغصب يوجب رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة
الثبوت قبله حتى يصح الابراء عن القيمة والعين والكفالة والرهن حال قيام
العين ولذا يملكه بالضمان من وقت الغصب الثاني ان وجوب البر لخوف لزوم
الكفارة او الجزاء وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون آخر واذا كان
له عرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه كان لها عرضية الثبوت فكذا السببية
ليكون المسبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشيء معتبرة بحقيقته فلا تستغني
عن المحل كحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالابتداء
في استدعاء المحل ولذا لا يثبت شبهة النكاح في المحارم كالبنت وشبهة البيع في الحر لان
معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع فيمتنع في غير المحل فاذا فات
المحل بزوال الحل بطل اليمين فتنجيز الثلاث يبطل التعليق اي تعليقها وتعليق
ما دونها قال زفر هذا القسم من السبب مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض

للتطليق مثلا وفرض الشيء غيره فلا يستدعي محلا ولا حلا فلا يبطله اي فتح لا يبطل
تنجيز الثلاث التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما تعليق طلاق المطلقة الثلاث
بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستدع ابتداؤه الحل فبقاؤه وهو احتمل
اولى واشتراط الملك عند ابتداء التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك
غالب الوجود بالاستصحاب فيحصل تاكيد البر المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق بالملك
الى ذلك لتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع هذا لا يشترط عند
بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها مادون الثلث فكذا
بزوال الحل بان يطلقها ثلاثا قلنا بعد ما مر ان شبهة العلية تستدعي المحل كل
من قياس التعليق بغير التزويج على التعليق بالتزويج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني
المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس الحل على الملك في ان لا يشترط عند
البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح ممتنعة لان ملك
النكاح علة ملك الطلاق وصحته وليس للشيء قبل علة صحته حقيقة الثبوت
فكذا شبهته فلم يشترط للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثاني
فلان ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح للحل
لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فالمنافي لها زوال الحل لا الملك
وقال الشافعي رحمه الله هذا القسم من السبب سبب بمعنى العلة لانه الموجب في الحال
لا من لتراخي الحكم اليه فاستدعى المحل فلم يجز التعليق للطلاق والعتاق بالملك
بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده
لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجوبه

الشرط اذا وجد السبب كالزكوة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب
قلنا اولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع الشرط والجزاء
كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة
على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ
والخبر وجزء السبب لا يكون سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون
مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام
موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة
فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من
غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول
الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة
عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لما لم يصل الى المحل
كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو
الوصول بوجود الشرط والحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير
سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت
طالق ان شاء الله اعلم ان لكل من الاحكام لما ذكر مباحث الاسباب اورد
هذا البحث بعين وصدره بكلمة اعلم تنبيها على جلالة قدر هذا الباب في فن الاصول
يجب ضبطه وعلمه لا كما يزعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام
انما يثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل
من الادلة وذلك لانه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد

بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله
ويجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك
الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها علامات وامارات لا مؤثرات
وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص
والزنا للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم
على ما مر في مباحث الامر فللايمان اي فالسبب للتصديق والاقرار بوجوده
ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث
العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما
عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان
بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج
اهل العناد لئلا يكون لهم تشبث بعد ظهور السبب ومعنى سببيته للايمان
سببيته لنفس وجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته
او غير ذلك مما هو ازلي ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا
قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع
الكمالات وينفي جميع النقائص فيصح الايمان من الصبي المميز لتحقق سببه وهو
الافاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر
والتامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق
في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان محال
لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا وان لم يخاطب الصبي به اي بالايمان لعدم التكليف

في حقه

في حقه فسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد
الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام والسبب للصلوة الوقت
وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر والسبب للزكوة النصاب لاضافتها
اليه مثل قوله عم هاتوا ربع عشر اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف
النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال
الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون
بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وتيسر
الاداء والنماء على هذا التقدير شرط لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر
الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول
الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات
في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجدد النماء وتجدد النماء
تجدد للمال الذي هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر
السبب لا بتكرر الشرط والسبب للصوم قيل اليوم اي كل يوم سبب لصومه
وقيل الشهود اي شهود الشهر وقد سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت
والسبب لصدقة الفطر راس يمونه اي يتحمل مؤنته ونفقته ويلي عليه اي ينفذ
عليه قوله شاء او ابى لقوله عم ادوا عمن تمونون فان عن الانتزاعية
ههنا داخلة اما على السبب او على محل يكون الوجوب عليه ثم يسرى عنه
الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثاني محال لان العبد لا مال له
فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب

عليه اذ لا خراج على التراب واعترض بان العبد من حيث انه انسان مخاطب ومن
صدقة فالظاهر انهما عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب
لانه التحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار
عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة على اشارة الى المعنى الاصلي
وبهذا نقول في الصبي والكافر والفطر شرط لان وصف المؤنة في قوله عم ادوا
عمن تمونون اي تحملون من المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم دال على اعتبار الراس
اذ المؤنة انما تجب عن الرؤس لا عن الوقت لان مؤنة الشئ سبب بقائه يقال مانه
يمونه اذا قام بكفايته والراس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا
ان الراس هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم
قد يضاف الى الشرط مجازا والسبب للحج البيت يعني الكعبة شرفها الله تعالى بدليل
الاضافة في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فلم يجب
الا مرة والوقت والاستطاعة ليسا بسببين اذ لا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر
الوقت مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط الجواز
اي جواز الاداء والاستطاعة شرط الوجوب اي وجوب الاداء اذ لا جواز
بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة والسبب للعشر والخراج الارض
النامية تحقيقا في العشر وتقديرا في الخراج يعني ان سبب كل منهما هو الارض
النامية الا انها سبب للعشر بالنماء التحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن
من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته
والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري والاول اي العشر مؤنة فيها معنى

العبادة والثاني اي الخراج مؤنة ايضا لكن فيها معنى العقوبة يعني ان كلا منهما
مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى
الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها
كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين فان المقاتلة يعمرونها
ظاهرا لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء الكفار فوجب الخراج
لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والغزاة يعمرونها باطنا لانهم الذين بهم يستنزل
النصر على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون الانفاق على الفريقين انفاقا
على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة ثم في العشر باعتبار النماء التحقيقي معنى العبادة
لانه يصرف الى الفقراء ولان الواجب جزء من النماء قليل من كثير بمنزلة الزكوة
وفي الخراج باعتبار النماء التقديري معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد التمكن لما فيه
من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض
المذموم بلسان الشرع والدنو من راس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا للذلة و
الصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولا فلان
الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة واما ثانيا فلان سبب العقوبة مشترك بينه
وبين العشر فما وجه تخصيصها بالخراج اعلم ان الارض اصل والنماء وصف وتبع
فيكون كل منهما باعتبار الاصل مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج
عقوبة وكذلك حكم يكون سبب العشر الارض النامية دون الحاصل النامي
كما في الزكوة ولذا اي لاشتمال العشر معنى العبادة والخراج معنى العقوبة لم يجتمعا
اي العشر والخراج في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي يجب

العشر من الارض الواجبة وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب
الخراج عين الارض وسبب العشر الخارج من الارض والسبب للطهارة ارادة
الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم
القيام اليها ومثل هذا اشعر بالسببية والحدث شرط لوجوب الطهارة
لان الغرض في الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة
فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة
على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضاء من غير وجوب كما لو توضاء قبل
الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو
الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه
ويلايمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها والسبب للحدود والعقوبات والكفارات
ما تنسب اليه من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر والاباحة يعني ان السبب
يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا
والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة يكون
امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل
نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا
الظهار والقتل والخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر
والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا والسبب لشرعية
المعاملات البقاء المقدر يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان
قدر سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك توضيحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام

المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ
الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر
في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر
الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل
الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر
الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها حفظ العدل والنظام بينهم
في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات ببقاء الشخص اذ كل
احد يشتهي ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام
فلهذا السبب شرعت المعاملات والسبب للاختصاصات الشرعية التصرفات
المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر الفعل
العبد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق ومنهم يسمى
الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة
كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية
على ما سبق فهي اما يتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما
ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي
المناكحات او باعتبار التمدن وهي العقوبات واما الشرط فهو لغة العلامة اللازمة
ومنه اشراط الساعة والشروط للصكوك وشرعا ما يتوقف عليه الوجود
معناه ان شرط الشيء ما يتوقف عليه ثبوته وحصوله لا وجوبه فحينئذ لا يرد ان الشرط
قد يكون شرطا للوجوب فان الموقوف ثمه ثبوت الوجوب ايضا لا نفسه

بلا تاثير في ذلك الشيء خرج به العلة و لا افضا اليه خرج به السبب وهو
اي الشرط اما شرط محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة اي اضافة
الحكم اليه كما في العلة او الافضاء اي افضائه الى الحكم كما في السبب فيخرج
به السبب بل مجرد توقفه اي توقف الحكم كما في الشرط الحقيقي او توقف انعقاد
علته اي الحكم عليه كما في الشرط الجعلي وهو اي الشرط المحض قسمان الاول
حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه
اما اصلا كالشهود للنكاح واما عند تعذره مثل الطهارة للصلوة والثاني جعلي
يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته كما بكلمته اي كلمة الشرط ويسمى الشرط
صيغة نحو ان تزوجتك فانت طالق او دلالتها اي كلمته بان يدل الكلام على
التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها كذا لانه في معنى
ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق
له به كالشرط ويسمى الشرط دلالة وهذا اي الشرط دلالة يختص بغير المعين
لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجري
في المعين وغيره واما شرط في حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة تصلح لاضافة
الحكم اليها فيضاف اليه كحفر البئر في الطريق او في ملك الغير وشق الزق
اذا كان فيه مايع وقطع حبل القنديل فان كلا منها شرط لانه رفع المانع وليس
فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والثقل طبع لا اختيار فيها
بخلاف ايقاعه نفسه فانه صالح لاضافته الى الاختيار والمشي سببا وقربا
من الشرط لكنه مباح لا يصلح ترتب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب

واما

واما وضع الحجر واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم الى صاحبه
فان ذلك كاف والاشهاد لاحتياط الاثبات ان انكر كما في الشفعة فاسباب
ملحقة بالعلل لان شيئا منها ليس برفع المانع بل امور ثبوتية مفضية فان
عدم الحجر ليس بمانع عن الهلاك بالسقوط في ذلك الموضع لجواز سبب آخر
بخلاف عدم البئر فانه مانع عن السقوط في قعرها وكذا غيره واما شرط في حكم
السبب وهو سابق احتراز عن الشرط التعليقي اعترض بينه وبين الحكم فعل
فاعل مختار خرج به نحو سيلان المايع اذ لا اختيار فيه غير منسوب اليه خرج
به ما اذا فتح باب القفص على وجه نفر الطاير فخرج فانه ليس في معنى السبب
بل في معنى العلة ولهذا يضمن كحل قيد العبد حتى ابق حيث لا يضمن لصاحبه لانه
في حكم السبب لان الشرط المحض متاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها
لان العلة متوسطة بينه وبين الحكم فيكون متقدما لا محالة فحل القيد لما كان متقدما
على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة
لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة
واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد
وهو غصب بمنزلة الاستخدام وفتح باب قفص او باب اصطبل حتى خرج الطير
والدابة حيث لا يضمن لان كلا منهما في حكم السبب ايضا لما سبق كذا قيل وفيه بحث
وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في التعليقي لا الحقيقي
كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والغسل في التصرفات فالاولى ان يقال
ان كلا منهما شرط في حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه في حكم السبب

فلوجود مع الافضاء فيه بلا تعقل التاثير واما شرط اسما اى صورة للتوقف
عليه فى الجملة لا حكما اى لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنه كاول شرطين
علق بهما الحكم كقوله ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين
بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه فى الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده
فان دخلت الدارين فهى فى نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين
او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها
فدخلت احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط
الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل
انها لو دخلت الدارين فى غير الملك انحلت اليمين ولا بقاء اليمين لان محلها
الذمة فتبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثانى لانه حال نزول الجزاء المفتقر
الى الملك واما شرط هو علامة وهو ما يظهر ويبين تحقق نفس العلة مع خفائها
او يظهر تحقق صفتها اى العلة معه اى مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة
الشئ معرفه وانما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة
لقصد الانتقال فى الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهرا لتحقق نفس العلة مع الخفاء
فى ذاتها او لتحقق صفتها للخفاء فيهما يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا
فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوف عليه والموقوف على
الموقوف موقوف واما كونه علامة فلانه فى الحقيقة شرط تحقق العلة لا الحكم
مع انه مظهره مثال ما كان مظهرا لنفس العلة كالولادة المظهرة للعلوق الذى هو
علة للنسب عند صاحبيه ابتداء اى النسب بشهادة القابلة بها اى الولادة

مطلقا

مطلقا اى سواء وجد حبل ظاهر او فراش قائم او اقرار من الزوج بالحبل
او لا فانهما قالا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت
القابلة بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفى الامور الثلثة
لان الولادة شرط بمعنى العلامة فانه بها يظهر ما كان موجودا فى الرحم فكان
ثابت النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافا اليها وجوبا ولا
وجودا فيقبل شهادة النساء عليها كما فى غير هذه الحالة قال الامام
ابو حنيفة رحمه الله الولادة شرط محض للنسب فى حقنا لانا نبنى الحكم على الظاهر
وان كانت بمنزلة العلامة فى حق من يعرف البطن لما كان باطنا يجعل كالمعدوم
الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل كالمعدوم فى حق من لم يعلم واذا
صار النسب مضافا الى الولادة فى حقنا فلا تثبت اى الولادة الا بحجة كاملة
كما ان النسب كذلك وهى رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراش
قائما لانه سبب للنسب قبل الولادة فكانت الولادة مؤنة محضة وكذا
اذا كان الحبل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام النسب
فكان الولادة مؤنة محضة ومثال ما كان مظهرا لصفة العلة كالاحصان
اى المظهر لصفة الزنا التى هو بها علة للرجم وهى كونه بين مسلمين مكلفين
للنى الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان تلك الصفة هى الداعية
الى استحقاق مثل هذه العقوبة الفخيمة بعد كمال اهليتها والاحصان
ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف
على العلم بصفة العلة الموقوف على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف

لصفة العلة واماره لها واذا كان الاحصان شرطا هو علامة لا شرطا محضا فلا يضمن شهوده اى الاحصان اذا رجعوا مطلقا اى سواء رجعوا مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافتها عن العلة اصلا واما العلامة وهى لغة الامارة كالميل والمنارة واما شرعا فما يعرف الحكم به بلا تعلق وجوب ووجود به وهى اما محض اى خالص عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفى كالتكبير للانتقال من ركن الى ركن ورمضان فى قوله انت طالق قبل رمضان بشهر واما بمعنى الشرط كما مر من الاحصان والولادة واما بمعنى العلة كالعلل الشرعية فانها امارات لا علل حقيقة كما سبق واما علامة مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقى وقد سبق انه لا منافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات والحيثيات الركن الثانى من المقصد الثانى فى بيان الحكم على المكلف بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوهما هل هو الشرع او العقل الحاكم بالحسن والقبح اى المحسن والمقبح للافعال بمعنى الموجب والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا فى معان ثلثة وكان محل النزاع واحدا منها كما سبق فى مباحث الامر والنهى اراد ان يبينه فقال فى تفسير الحسن بمعنى استحقاق المدح فى الدنيا والثواب فى العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما اذا اردنا شموله لافعال الله تعالى اقتصرنا على المدح وقال فى تفسير القبح والذم فى الدنيا والعقاب فى العقبى هو الشرع اى الشارع الاشاعرة والعقل عندهم ليس حاكما بهما كما هو راى المعتزلة ولا مدركا

لهما قبل ورود الخطاب من الشارع كما هو راينا بل هو آلة فهم الخطاب الوارد من الشارع فقط لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب قبل البعثة وهو يستلزم نفى الوجوب قبلها لان التعذيب لازم لترك الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قلنا لا نم ان المراد بالتعذيب المذكور فى الآية الكريمة التعذيب الاخروى المعتبر فى مفهوم الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنياوى بطريق الاستيصال ولو سلم ارادة التعذيب الاخروى فنفيه لا ينافى استحقاق التعذيب المعتبر فى مفهوم الواجب فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب ما لا يعذب تاركه لجواز العفو كما هو الحق وايضا لولاه اى لولا كون الحاكم بهما هو الشرع بل كان العقل وكانا ذاتيين فى كل من الافعال المتصفة بهما لما تخلفا اى الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار آخر ولو كانا لازمين له لما تخلفا كما فى صورة الكذب انقاذا والصدق اهلاكا فان الكذب من حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبى عن ظالم كان حسنا والصدق من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبى كان قبيحا فظهر انهما ليسا من لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم تارة اخرى كالقتل والضرب حدا او ظلما قلنا ما ذكرتم ليس بتام لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا

فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا الى الاهلاك الحرام كان حراما
فكان قبيحا واما القتل والضرب فامرهما ظاهر ولو تم ما ذكرتم فلا يفيد
السلب الكلي وهو ان لا شيء منهما بذاتي كما هو مدعى الاشاعرة وان كان
ردا على المعتزلة حيث يقولون بالايجاب الكلي والحاكم بالحسن والقبح
هو العقل عند المعتزلة لا بمعنى ان لا فائدة للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى
العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه كما وظائف
العبادات بل بمعنى انه تقتضي المامورية والممنوعية شرعا في الكل كما انه
يحكم على الله تعالى عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس
القضية فالعقل مثبت في الكل والشرع مبين في البعض الذي يخفى
فيه الاقتضاء ثم للمعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيان وطريقان
الزاميان اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله لان حسن الاحسان
وقبح العدوان لا ينكره عاقل حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون
بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى
يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم
ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك قلنا لا نزاع
بالمتنازع فيه اي ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع
فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملايمة غرض العامة وطباعهم وعدمها
ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك
فيبطل قولهم بانا نعني بالحسن ما ليس لفاعله مدخل في استحقاق الذم

وبالقبيح

وبالقبيح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب
والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع
ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب والى الآخر بقوله ولان
من كان له غرض من الاغراض واستوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب ومن
قدر على الانقاذ اي انقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخليصه ومن قدر
على الهلاك يختار الاول الصدق ويختار الثاني الانقاذ وما هو اي اختياره
ذلك الا لحسنهما اي الصدق والانقاذ عقلا قلنا لا نم انه ليس الا لحسنهما
عقلا بل لكون الاول اي اختيار الصدق اصلح اي انسب لمصلحة العالم واوفق
لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع
حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء
وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه
فلا نم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم
انه قطع عند وقوع المقدر المفروض وكون الثاني وهو اختيار الانقاذ اليق
برقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وسيما انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه
فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه
في حق غيره وبالجملة لا نم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار
الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازع فيه بل لامر
آخر واما الالزاميان فقد اشار الى احدهما بقوله ولانه لولاه اي لولا
كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا شرعيين لكان التكليف ايضا شرعيا

فلزم افحام الرسل فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال في جواب انظر في معجزتي
كي تعلم صدقي لا انظر حتى يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت
الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري
لا ضروري لم يكن للرسول الزامه النظر بالافحام واجاب الشاعرة عنه
بجوابين احدهما جدلي والاخر حلي اشار الى الجدلي بقوله واجيب بانه
مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث
دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول
لا انظر ما لا يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى ترتيب المقدمات
وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان بطريق الاستدلال
ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هي من النظريات
الجلية التي يتنبه لها العاقل بادنى التفاوت او اصغاء الى ما يذكر الشارع
من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغي ويلزم الافحام واشار
الى الحل بقوله وان الوجوب على المكلف في نفس الامر لا يتوقف على العلم به
اي بالوجوب فان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت
الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك
لا تحققهما في نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح
قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم
يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب علي
ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب لئلا يلزم توقفه

على العلم

على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا
وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقق بقوله
لا انظر ما لم يجب صحت جميع المقدمات لكن صورة القياس لعدم تكرار الوسط
فهذا قياس صحة مادته في فساد صورته واقول هذا الجواب الذي سموه
حلا لا يدفع لزوم الافحام على راي الاشاعرة لان المكلف لو قال اقتديتك
ولا انظر في معجزتك حتى اعلم بوجوبها علي ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي
ولا يثبت عندي حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك لا
يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا لانا نقول قوله لا اعلم به حتى
يثبت الشرع عندي مردود لان للنبي حينئذ ان يقول علمك به لا يتوقف
على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفي لادراكه فانك اذا تاملت ان دعواي
وان كانت خبرا يحتمل الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبتها خسرت
خسرانا مبينا في العاجل والآجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها فلا بد
من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في المعجزة وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا
آجلا ودافع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون
بل المشكوك واجب عقلا فاذا سمع المكلف هذا لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا
فكيف الافحام واشار الى الطريق الثاني من الطريقين الالزاميين بقوله ولانه
لولاه اي لولا كون الفعل حاكما بها بل كانا شرعيين لزم محالان الاول في الله تعالى
وهو ان لا يقبح منه تعالى شيء قبل السمع فلزم جواز كذبه تعالى عنه علوا كبيرا او
جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفي كل منهما ابطال البعثة والشرايع والتباس

النبي بالمتنبي وغير ذلك من المفاسد فلا يقبح شيء من الكذب واظهار
المعجزة على يد ... اي بعد السمع ايضا للدور فان حجية السمع موقوفة
على صدقه فيلزم الدور والثاني في العبد وهو ان لا يقبح الكفر من المتمكن منه
ومن العلم بحاله اي حال الكفر مما يترتب عاجلا وآجلا قبل السمع وان قبح
بعده لعدم الدور واجيب عن الاول من قبل الاشاعرة بانا لا نسلم الامتناع
العقلي في الكذب وخلق المعجزة وان جزمنا بعدمهما فانهما من الممكنات
وقدرته شاملة لجميعها فلا امتناع عقليا ولو سلم امتناعهما عقلا فلا نسلم
انه اي امتناعهما عقلا للقبح عقلا لجواز كونه اي امتناعهما لامر آخر
كاستلزامهما لالتباس النبي بالمتنبي وكانتفاء لازم الدليل الذي هو
المعجزة لان وجه الدلالة لازم لكل دليل وهو منتف في المعجزة في يد الكاذب
والا لكان الكاذب صادقا وانتفاء اللازم ملزوم انتفاء الملزوم
واجيب عن الثاني من قبلهم ايضا بان وجود المعنى المتنازع فيه وهو التحريم
الشرعي قبل الشرع ممنوع فيما ذكرتم من الصورة وغيره لا يضر لانه
خارج عن البحث ولكن معاشر الحنفية نقول بشيء منها اي من ادلة المعتزلة
على تقدير صحتها وتمام مقدماتها لم يفد الحاكمية للعقل والموجبية له كما هو
مقصودهم وانما يفيد ان حسن بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد
الشرع ام لا ولكن لا ننكره والمختار عند علمائنا الحنفية هو الحق المتوسط
بين الافراط والتفريط ان الحاكم في الكل اي فيما ادرك جهة حسنه
قبل الشرع او لم يدرك هو الشرع اي الشارع لا العقل لوجهين اشار

الى الاول

الى الاول بقوله لان العقل آلة لانه نور في بدن الانسان مثل الشمس في
ملكوت الارض يضيء به الطريق الذي مبداه من حيث ينتهي اليه اثر
الحواس عاجزة بنفسها لان الآلة لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون
حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل آلة اعطيت لدرك العبودية لا
للتصرف في امر الربوبية والعجب ان رئيس من تصدى امرهم التمسك
بالعقل وعدم الاعتداد بالنقل لا يجعل العقل الا آلة للادراك والمعتزلة
الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد يجعلون العقل حاكما على
الاطلاق وما هو الا ظلم وقريب من الاشراك واشار الى الثاني بقوله و
لا ينفك العقل عن الهوى بان العقل الذي هو مناط التكليف غير موجود
في اول الفطرة وهوى النفس غالبة لكثرة الدواعي فاذا احدث
العقل حدث مغلوبا الا لمن شاء الله لك من الخواص والمغلوب في مقابلة
الغالب كالعدم فجعله حاكما بنفسه اعمال المغلوب في مقابلة الغالب
فان قيل لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام الى
العلل واللازم باطل اما الملازمة فلان العلل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر
حكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم يجز نسبة الاحكام اليها واما بطلان اللازم
فلصحة القياس بالاتفاق قلنا تلك النسبة ليست لكون العقل
علة موجبة بل الموجب هو الله لك الا ان ايجابه غيب عنا وفي الوقوف
عليه حرج عظيم فاضاف الاحكام الى العلل وجعل العقل آلة لمعرفته تيسيرا
علينا وان كان العقل مبينا للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق الله تعالى

العلم بعد توجهه بلا كسب او سمعه وان لم يرد الشرع فى البعض الذى يتوقف
عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبى فى اول اقواله
والنظر فى معجزاته فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع بمعنى استحقاق فاعلها
الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع
لكان بنص موجب والنص انما يوجب عند المكلف اذا ثبت صدق
ناقله عنده وهو ان ثبت بالعقل ثبت المطلوب وان ثبت بالنص
لزم توقف الشئ على نفسه لان الاعتداد بالنص يتوقف على صدق
الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها ايضا بالعقل
لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلى الذى هو المعرفة
وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف
المعرفة عليه فلانها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظرى الا ما
يتوقف على النظر ويتحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم التكليف بالمحال
واما عقليته فللتبعية وكذا تصديق النبى فى اول اقواله واجب بالعقل
ا[illegible]ن بالنص وهو انما يوجب عند المكلف اذا ثبت
صدق [illegible] يلزم اما الدور او التسلسل او ثبوت المدعى وكذا
النظر فى المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع عند
المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده بعد دلالة المعجزة على صدق
النبى فلو و[illegible] الشرع لزم ما ذكرنا فاذا ثبت وجوب كل
ما ذكرنا عقلا ثبت [illegible] اضداده عقلا ايضا فيثبت الحسن والقبح العقليان

لان الوجوب

لان الوجوب والحرمة اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم
فهذا اى اذا ثبت ان العقل ليس بحاكم بل مبين فى البعض ثبت ان
العقل غير معتبر كل الاعتبار فى مواجب التكليف فلا يكلف بالايمان
الصبى العاقل بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابى زيد و
فخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكلف به ويجب عليه وهو
قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة انهم
يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف للايجاب والله
تعالى كالخطاب قالوا والصحيح ما ذهب اليه مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف
لظاهر النص وظاهر الرواية ولا يكلف ايضا بالايمان من لم يبلغه الدعوة
سواء كان فى شاهق الجبل او فى دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد
كفرا ولا ايمانا لا يعذب لان الوجوب اذا سقط عن الصبى سقط عن هذا
لان الجهل قد يلحق بالصبا فى سقوط العبادات عمن اسلم فى دار الحرب و
لم يهاجر كما سقطت عن الصبى فيجوز ان يلحق به ايضا فى سقوط وجوب
الاستدلال قبل ادراك زمان التجربة وهو مدة يتمكن فيها العاقل من
الاستدلال على معرفة الله تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا
الزمان وبيان مقداره دليل قاطع بل فى علم الله تعالى ان تحقق يقدره
والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روى عن
النبى عم العمر الذى اعذر الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد
ما بين العشرين الى الستين وقيل ثمانى عشرة وسبع عشرة وسبع

زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان فلا ترتد
مراهقة غافلة عن الاعتقاد بالايمان والكفر لم تصف اي لم تعبر عن ايمان
وعن كفر تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين فاذا لم ترتد لم تبن من زوجها
واما لو بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها وكذا لو غفلت
وهي مراهقة فوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا في المراهق
ونحو صرح به فخر الاسلام ولا مهدر كل الاهدار عطف على قوله غير معتبر
كل الاعتبار اي العقل غير مهدر كل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن
والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق فيعتبر ايمان صبي عاقل وكفره اذا اعتقد
ما يوجبهما سواء وصف كلا منهما وعبر عنهما او لا وترتد مراهقة وصفت
الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة فتبين من زوجها بلا مهر
قبل الدخول ومعه بعده كما هو حكم ساير المرتدات وهذا الذي ذكرنا
من كون العقل مدركا لحسن بعض الاشياء التي ذكرنا وقبح اضدادها هو
المحمل لقول الامام ابي حنيفة رحمه الله لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لما يرى من
الآفاق والانفس الدالة قطعا على وجود الصانع القادر العالم المريد ويعذر
في الشرايع اي المشروعات الموقوفة على الشرع الى قيام الحجة من قبل الشارع
واقول لعل الاصل الذي تمسك به الامام في هذا المقام قوله تعالى اولم نعمركم
ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير اعلم ان اصحابنا رحمهم الله نقلوا في كتبهم
عن الامام مسائل تخالف رأي الفريقين ولم يذكروا سندا يعول عليه
وقد ادى نظري القاصر وفكري الفاتر انها مستنبطة من الآية الكريمة لكني

لام اظفر

لام اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة عليه قلت لعل الاصل
ولم اجزم به فلتعد المسائل اولا ثم تبين وجه استنباطها منها فاقول
وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم
في الحسن والقبح الثانية ان العقل مدرك لحسن بعض الاشياء وقبح البعض
قبل ورود الشرع الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي لهذا الادراك كما
ذهب اليه المعتزلة بل لا بد من زمان التجربة الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر
بمقدار معين الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرايع بل لا بد
فيه من بيان الشارع واما وجه استنباطها منها فموقوف على بيان
معناها وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما القوا في جهنم ربنا اخرجنا
نعمل عملا صالحا الذي كنا نعمل قال الله تعالى في جوابهم على سبيل التوبيخ اولم
نعمركم الآية يعني لم يبق لكم عذر في ترك الايمان والعمل الصالح في الدنيا
حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكر في الآفاق
والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام
والشرايع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه متناول
كل عمر يمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر ولا شك ان العقول بحسب
الاشخاص متفاوتة فرب شخص لا يتأتى منه الاستدلال بعد اربعين
سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب
الايمان على الصبي العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والآية تنافيه ووجه
استنباط الثانية ان العقل لو لم يدركهما لما وبخ على ترك الاستدلال

بتعيرهم منع يتمكنون فيهما منه والوجه الثالثة ظاهر فان ما عبان عن ذلك
الزمان وكذا الرابعة فان ما بهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامس فهو
ان اول الاية لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان قبل الشرع افاد اخرها
اعني قوله وجاءكم النذير ماذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتاسيس
اولى من التاكيد الركن الثالث من المقصد الثاني في بيان المحكوم به وهو
الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع وهو انواع اربعة الاول حقوق
الله تعالى خالصة وهي ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد
فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل
سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار الضرر
والانتفاع متعال عن الكل وسياتي بيان انواعها والنوع الثاني حقوق العباد
خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير كبدل المتلفات و
من بدل المغصوب والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق
وما اشبههما والنوع الثالث ما اجتمعا فيه اي حق الله تعالى وحق العبد
والاول غالب كحد القذف فانه مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه
لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا
زاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا راجح عندنا حتى لا تجري فيه
الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف رحمه الله وتجري فيه
التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام
عليه الا واحد وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث

ولا يجري

ولا يجري فيه التداخل والنوع الرابع العكس وهو ما اجتمعا فيه والثاني
غالب كالقصاص فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات كالحدود
الى لصه وانه يجب جزاء للفعل حتى يقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال
تجب حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لان وجوبه بطريق المماثلة وفيه
معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه راجح اليه اشار
قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ولهذا يستوفيه الولي وتجري فيه الارث
ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق
الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع وحقوق الله تعالى
انواع ثمانية بحكم الاستقراء النوع الاول عبادات خالصة كالايمان
وفروعه وهي ساير العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة
ان لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه وفيها اي في الايمان
وفروعه اصول وفروع وزوايد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا
به وزوايد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة وكون الطاعات
من فروع الايمان وزوايد لا ينافي كونها في نفسها ماله اصل وملحق به
وزوايد فالايمان اصله التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله بوجود
الصانع ووحدانيته وساير صفاته وبنبوة محمد عم وجميع ما علم
مجيئه به بالضرورة علما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء
مخصوصة ولهذا قال النبي عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص

في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي نعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست
كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم
كما صرح به ابن سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمودة مع انقياد
على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون
امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين ولا شرط الاقرار
باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل
لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في
الاخرس او تعسره كما في المكره هذا عند بعض العلماء كشمس الائمة
وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده
والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر
باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف
الان في عمل القلب خفاء فنيط الاحكام بدليله الذي هو الاقرار
وزوائده الاعمال لما ورد في الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال
نفيا بصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة
عليه والفروع اصلها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان وعبت
شكر النعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب
لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت دون الايمان
الذي صار قربة بلا واسطة فلذا صارت من فروع الايمان ولاحقها الزكوة
المتعلقة باحد ضربي نعمة الدنيا فانها ضربان نعمة البدن ونعمة المال وهي ادنى

من الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس
ثم الصوم فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرا للنفس
فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهو صنعة قبح فيها
ولا قبح في صنعة الله فكانت النفس اقوى في كونها واسطة ثم الحج الذي زيارة
البيت المعظم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات وهي عبادة هجرة من
الاوطان والخلان وكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه فانه لما هجر
الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف
نفسه وقدر على قهرها بالصوم ثم الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم
من فروض الاعيان وزوائدها السنن والاداب فانها ليست بواجبة بل
شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة والنوع الثاني
من حقوق الله تعالى عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فان جهة العبادة
فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في
ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيه من معنى المؤنة
لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال
الصبي والمجنون الغنيين باعتبار الجانب المؤنة خلافا لمحمد رحمه الله فانه
اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح والنوع الثالث منها مؤنة فيها عبادة
كالعشر وقد سبق تحقيقه فلا يبتدا على الكافر لكن يبقى عند محمد رحمه الله
كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف رحمه الله وينقلب خراجا عند
ابي حنيفة رحمه الله والرابع مؤنة فيها عقوبة كالخراج وقد سبق تحقيقه ايضا

فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يبطل بالشك
وللخامس حقوق دائرة بينهما اي بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها اداء
معنى العبادة لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم والتحرير والاطعام
ويجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها
كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه
بل الى الائمة يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الا
اجزية للفعل المحظور الذي يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها
ستارات للذنوب فلم تجب الكفارة على المسبب كحافر البئر لان الكفارة
جزاء المباشرة وهي ان يتصل فعله بغيره ويحدث منه التلف لا التسبب وهو
ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة فعله ولا على الصبي لان فعله لا يوجب الجزاء
لانه لا يوصف بالتقصير والغالب من جهتي العبادة والعقوبة في الكفارة
هو العبادة لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى
دون الجبر ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكره ولو كانت
جهة العقوبة فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق
العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم يمنع الوجوب على
هؤلاء وجهة العقوبة يمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالشك فيما سوى
كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطي
والناسي ويسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من
جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه

لا يجب

لا يجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كانت جهة
العبادة ايضا والسادس حق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق
بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى
اعزاز الدينه واعلاء لكلمته فالمصاب كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة
اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه
طاعة وكذا المعادن لعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين
والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة والسابع عقوبة
كاملة اي محضة لا يشوبها معنى آخر كالحدود مثل حد قطاع الطريق فانه
خالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله فجزاء
والجزاء المطلق ما يجب حقا لله بمقابلة الفعل وكحد الزنا والسرقة والشرب
فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة
لانها وجبت بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة وكان الجزاء المرتب عليها
عقوبة كاملة الا حد القذف فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب فيه على
حق العبد كما سبق والثامن عقوبة قاصرة كحرمان الميراث بالقتل فانه حق الله تعالى
اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجناية حيث حرم
مع الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه
ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه له في تركة المقتول ولما كان الحرمان
عقوبة وجزاء المباشرة الفعل بنفسه لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه
عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر وبالتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي

ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بيرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك
او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير
كمن قتل مورثه خطاء قلنا البالغ الخاطي يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى
رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم ثم لما اي
لحقوق الله تعالى قد يكون اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار
صار الاقرار المجرد خلفا اي قايما مقام الاصل في اجراء احكام الدنيا لان المطلع
على السرائر هو الله علام الغيوب ثم صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن
ادائه اي الصغير ثم صار تبعية الدار او الغانمين خلفا عنه اداء عدما اي
الابوان مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا
فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية
الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في
الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وكذا الطهارة
بالماء والتيمم فانه خلف عنها لكنه اي التيمم فانه خلف مطلقا يرتفع به الحدث
الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا فنقل الحكم في حال العجز
عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكم الماء في جواز تقديمه
على الوقت وتادية الفرايض بتيمم واحد ولذا قال فيجوز قبل الوقت واداء
الفرايض بتيمم واحد وتحقيقه انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل اعني
الطهارة وازالة الحدث فلذا حكم للخلف والا لما كان خلفا وان جعل التيمم
خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث

بطهارة

بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة
مع الحدث لم يكن خلفا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فانه يقول هو خلف ضروري
بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث
كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد
اما قبل الوقت فلانتفاء الضرورة المبيحة واما بعد اداء فرض واحد
فلزوال الضرورة ثم الخلفية بين الماء والتراب اي بعد ما اتفق اصحابنا
على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند
النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول
عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك و
قوله عم التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل
لو كانت الخلفية في الآية لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف
ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الاملس اجيب بانه ليس من
الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا يرى ان استغناء
التيمم عن مسح الراس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فيجوز عندهما
امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما
موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخلف
بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجده فكان في زعمه ان شرط
الصلوة لم يوجد في حق الامام ففسدت فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد

ان امامه مخطئ في جهة القبلة خلافا لمحمد وزفر رحمهما الله فانهما قالا الخلفية في الفعل
بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز
اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء المقيم بالمومي وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسبيجابي
في شرح المبسوط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر رحمه الله
وان وجد المتوضي ماء وشرطها اي الخلفية امكان الاصل لينعقد السبب للاصل
ثم عدمه اي عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل
مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق
الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمس السماء فان
اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا
وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او
ثبوت ما لم يكن في الماضي فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر الركن الرابع من
المقصد الثاني في المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان
المركب من الروح والبدن التكليف موقوف على الاهلية في المكلف الموقوفة
على العقل بالملكة العقل يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تكتسب
العلوم القوة ما به يصير الشيء فاعلا او منفعلا والنفس هي النفس الناطقة
المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات
او من النظريات المنتهية اليها ولها قوتان احديهما مبدأ الادراك وهي
باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها ويسمى عقلا نظريا والاخرى مبدأ
الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن مكملة له ويسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية

في تصرفها

في تصرفها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب فان
النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها ويسمى هذه المرتبة او النفس
فيها عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور
القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل الكتابة مثلا ثم اذا ادركت الضروريات
واستعدت لتحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالملكة
لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات
وحصل له القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت
هذه المرتبة او العقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد
القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات
حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل في هذه المرتبة عقلا
مستفادا لاستفادته هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط
التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل
بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات وهو اي العقل بالملكة متفاوت في افراد
الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة
في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان فكلما كان البدن
اعدل وبالواحد الحقيقي انسب كان النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات
اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول
النور وان كان بالعكس فبالعكس فهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر
في قبول النور ولا خفاء ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض

عليه من الفياض اكثر واما ثانيا فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم
بتكميل القوة النظرية ازدادت تناسبا بالمبدا الفياض الكامل من كل وجه
فازداد افاضته نور عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوت
العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي
مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع تلك المرتبة فاقيم البلوغ مقامه اي
العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك
لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب
الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية
من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد
العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبمعونتها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة
مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض ما ذكروا ان كان
ماخوذا من كلام المتفلسفين لكنه ليس مما يخالف عقايد اهل السنة والجماعة
من المتكلمين وهو اي العقل وحده كاف للحكم اي لان يكون محكوما عليه والاضافة
الى خطاب الشارع عند المعتزلة كما سبق تحقيقه فالصبي العاقل ومن نشاء
في شاهق وهو راس الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا
يعذبان في الآخرة ومكلفان باتيان فروعه تفصيلا فيما يدرك جهته قالوا
ما يدرك جهته حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى
الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا
فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل شيء من طرفيه

على مفسدة

على مفسدة ولا مصلحة فمباح واجمالا فيما لا يدرك قالوا اما لا يدرك جهته
بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل معين
اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال
فقيل بالحظر لانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع
فيحرم كما في الشاهد اجيب بالنقض لتضرر الشاهد دون الغايب وايضا حرمة
التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف
لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر
في مرآته واجيب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمنع المتنازع
فيه ممنوع بل انما يحكم فيه الملايمة وموافقة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف
فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ ما لا منع فيه فمباح الا ان تفسير
في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلا منافية لهذا
اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم
بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم
العلم ان هناك حظرا او اباحة قيل هذا امثل من التفسير الاول المشتمل
على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة
اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه ولا حكم على
العبد قبل ورود السمع عند الاشعري فيعذر ان اي الصبي ومن في الشاهق
فلا يعتبر ايمان الاول وهو الصبي العاقل ولا كفر الثاني وهو من في الشاهق
لانتفاء الخطاب وعدم الاعتداد بالعقل فيضمن قاتله اي الثاني لان اباحة دمه

بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم في الضمان والمختار عندنا هو التوسط
بين قولي الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر كما سبق تحقيقه
بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى الاعادة ثم الاهلية يعني بعدما ثبت ان لا بد
في المحكوم عليه من اهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل يجب ان يعلم ان الاهلية
نوعان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة
له او عليه والثاني اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه
يعتد به شرعا اما الاهلية الاولى وهي اهلية الوجوب نفسه فبالذمة
وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه
توضيحه ان الذمة في اللغة العهد كما عرفت فاذا خلق الله تعالى الانسان
محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه
وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار و
اعطيناهم الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد
الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق وبالجملة قد خص الانسان
من بين سائر الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصيته بها
يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فان قيل هذا صادق على العقل كما يشير
اليه ظاهر كلام ابي زيد غايته ان يشمل العقل الهيولاني قلنا العقل
ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة عن خصوصية الانسان المعتبر
فيها تركيب العقل وساير القوى والمشاعر لا كالملك العاري عن القوى
ولا كساير الحيوانات العارية عن العقل وبها اختص لقبول الامانة المودعة

فكان

فكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط
فان قيل فعلى هذا لا يبقى لقولهم وجب او ثبت في ذمته كذا معنى محصلا
اجيب بان معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان
الوجوب متعلقا به جعل بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال
التعليق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق
الماضي كما يقال وجب في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا وله اي للانسان
قبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه
ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة
والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة صالحة للوجوب اي لوجوب الحقوق له
كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا
لا يجب عليه الثمن وله بعدها اي الولادة ذمة مطلقة صالحة لهما اي للوجوب
له وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما
حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكن لما لم يكن اهلا للاداء
لضعف بنيته وكان الوجوب غير مقصود بنفسه بل كان المقصود من
الوجوب هو الاداء اختص واجباته بما يمكن الاداء عنه اي كان كل ما يمكن
اداؤه عنه واجبا عليه وما لا فلا فيجب عليه اي على الصبي من حقوق
العباد الغرم كضمان ما اتلفه ولو بالانقلاب عليه فان العذر لا ينافي عصمة
المحل وتجب عليه ايضا منها العوض نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال
واداؤه يحتمل النيابة وتجب عليه ايضا صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة

الغريب نظير صلة تشبه المؤن ونفقة الزوجة نظير صلة مشبهة بالاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض يصير دينا بالالتزام لا صلة تشبه الاجزية فانها لا تجب على الصبي فلا يتحمل الصبي الدية لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء ولا العقوبة عطف على الموم اي لا تجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمها وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل وتجب على الصبي من حقوقه اي الله تعالى ما صح اداؤه عنه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود فيهما المال واداء الولي فيه كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبه وما لا يصح اداؤه عنه فلا يجب عليه كالعبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل تحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات

كالحدود فانها لا تجب عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المواخذة بالفعل كما سبق واختلف في عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر رحمهما الله لانه ليس باهل العبادة وقد رجح فيها ذلك وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى تلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة واما الثانية اي اهلية الاداء فقاصرة يبتني عليها صحة الاداء وكاملة يبتني عليها وجوب الاداء وكل من اهلية الاداء وكل من الاهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة يثبت بقدرة كذلك اي القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة ثابتة تلك القدرة القاصرة يثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل فالقاصر عقل الصبي والمعتوه والكامل عقل البالغ غير المعتوه اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد ان يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجته كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احديهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل كالصبي وان كان قوي البدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج

منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لاول
امره حكمة ولاول ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرته بدنه فيتيسر
عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه
يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع
البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا
وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد
ساقطي الاعتبار واما اي الاحكام الثابتة بالقاصرة من القدرة انواع
لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما
قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد
بينهما صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال لحق الله تعالى سواء كان حسنا
لا يحتمل غيره كالايمان او كان قبيحا لا يحتمله اي غير القبيح كالكفر او ما بينهما كالصلوة
ونحوها كالصوم صح من الصبي بلا لزوم اداء اما الاول والثالث فلان في
الايمان وفروعه نفعا محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه وانما الضرر من جهة
لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم
والاغماء والاكراه واما نفس الاداء فصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل
نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه
الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا لا نم انهما مضافان
الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام
واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها لظهور ان

الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تتوقف من حكمه الاصلي
الذي وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث
قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي
بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي ترتب عليهما في ضمن
الصورة واما الثاني فلان الكفر لو عفي عنه وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى
علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل
لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيعتبر ردته اي الصبي
في حق احكام الدارين اما في حق احكام الآخرة فاتفاقا لان العفو عن الكفر
ودخول الجنة مع الشرك مالم يرد به شرع ولا حكم به عقل واما في احكام
الدنيا فكذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى تبين امراته المسلمة ويحرم الميراث
من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل
المشروعية بوجه ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس
بمجرد الارتداد بل للمحاربة وهو ليس من اهلها كالمراة ولم يقتل بعد البلوغ
لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبي صار شبهة في اسقاط القتل
وحق العبد ان كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه صح منه اي من الصبي و
ان لم ياذن الولي وكذا العبد فان آجر المحجور نفسه وعمل وجب الاجر
استحسانا لا قياسا لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان
لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر فاذا عمل فالنفع في الوجوب والضرر في عدمه
بلا ضمان على المستاجر ان تلف الصبي في ذلك العمل بخلاف العبد حيث يضمن

مستاجره ان تلف في ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبي لان الغصب
لا يتحقق في الحر واذا قاتل اي الصبي المحجور مع الكفار وكذا العبد يستحق
الرضخ وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفه وكيلا اذ في الصحة
اعتبار للآدمية وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء
في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى بلا عهدة اذ لم ياذن الولي
اي لا يلزم الصبي بتصرفه بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه
من تسليم الثمن والمبيع والمخاصمة ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه
الصبي الا باذن الولي فيندفع قصور رايه بانضمام راي الولي فيلزمه
العهدة وان كان ضرا عطف على ان نفعا اي حق العبد ان كان ضرا محضا
كالطلاق والهبة والقرض ونحو ذلك فلا يصح وان اذن وليه لان
الصبا مظنة المرحمة شرعا وعرفا او باشر وليه تلك التصرفات لاجله
حيث لم تجز ايضا لان ولايته نظرية ولا نظر في الضرر المحض الا عند الحاجة
كما اذا اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما لحاجة الزوجة ومن حق
العبد وكذا اذا ارتد الزوج وحرم الجماع بالته الا الاقراض فان الاقراض
للقاضي
قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع
فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون
البدل مامون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي وقدرته على التحصيل
بلا دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية
يجوز للاب ايضا وان دار بينهما اي النفع والضرر كالبيع والشراء و

الاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الربح نفع ومن حيث احتمال
الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك يلزمه
ان لا يندفع الضرر بحال وليس كذلك لانه صح براي الولي لان الصبي
اهل لحكم ما دار بينهما اذ باشره الولي بنفسه لانه اذا باع مال الصبي يملك
الثمن ويملك العين اذا اشترى له ويملك الاجرة اذا آجر عينا له
ثم هذا اي الصبي اذا تصرف براي الولي فيما تردد بينهما كالبالغ عند
ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول براي الولي حتى صح اي تصرفه
بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي ومع من الولي في رواية قلنا
انه يصير كالبالغ وفي اخرى لا لان الصبي في الملك اصيل تام وفي اصيل
من وجه دون وجه لان له اصل الراي باعتبار اصل العقل دون وصفه
اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة من الولي فيصير كان الولي يبيع
من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبر الشبهة في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي
من الولي وسقطت في غيره وهو ان يبيع من الاجانب خلافا لهما فان
مباشرته عندهما كمباشرة الولي فلا يصح بالغبن الفاحش لا من الولي ولا
من الاجانب ثم العوارض لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعرض عليهما
فيزيلهما او احديهما او يوجب تغيرا في بعض احكامها وسمي العوارض
جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر
وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال
البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالوصف الطارئ والحدوث بعد العدم

لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب فنقول نوعان احدهما سماوية ان لم يكن
للعبد فيها اختيار واكتساب والثاني منهما مكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها
او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تأثيرا فقدمت اما النوع
الاول فاصناف منها الجنون وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة
والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها اما
لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن
الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات
الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا لا يصلح ايمان المجنون
لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حجرا لانه عبارة عن ان يتم
الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او
المولى وايمان المجنون استقلالا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف
ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا
وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا
لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى الا تبعا لابويه
ووليه فاذا اسلمت امرأة عرض الاسلام على وليه يعني لو اسلمت كتابية
تحت مجنون كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما
تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة كما
في الصغير الا انه استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التاخير
ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطء ويرتد المجنون

تبعا

تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب
والعياذ بالله وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة
تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا
اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان
بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون والقياس ان يسقط الجنون
العبادات بالاطلاق لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على الوجه
الذي اعتبره الشرع لكنه اي الجنون قدر بالامتداد استحسانا فقالوا الجنون
اما ممتد او غيره وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طار بعد البلوغ فالممتد
مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا
وان كان اصليا فعند ابي يوسف سقط لبناء الاسقاط على الاصالة او الامتداد
وعند محمد رحمه الله ليس بمسقط للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف
في اكثر الكتب على عكس ذلك وهو اي الامتداد في الصلوة بالزيادة على
يوم وليلة بساعة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وعند محمد بصلوة
يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه
بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة
لانه وقت جنس الصلوات ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة
فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط
تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة
للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء

فلو جن بعد الطلوع و افاق فی الیوم الی قبل الظهر یجب القضاء عند محمد لعدم
تکرر جنس الصلوة حیث لم یصر الصلوات ستا و عندهما لا یجب لتکرر الوقت
بزیادة علی الیوم و اللیلة بحسب الساعات و ان لم یزد بحسب الواجبات و
الامتداد فی الصوم باستغراق الشهر حتی لو افاق بعض لیلة یجب القضاء
وقیل الصحیح انه لا یجب اذ اللیل لیس بمحل للصوم فالجنون و الافاقة
فیه سواء ولم یشترطوا فیه التکرار کما اشترطوا فی الصلوة لان من شرط
المصیر الی التاکید ان لا یزید علی الاصل و وظیفة الصوم لا تدخل الا بمضی
احد عشر شهرا فیصیر التبع اضعاف الاصل ولم یلزمنا زیادة المرتین
فی غسل اعضاء الوضوء تاکیدا للفرض لان السنة وان کثرت لا تماثل الوظیفة
وان قلت فضلا عن ان تزید علیها لذا فی التلویح اقول فیه بحث لان السنة
اذا لم تماثل الفرضیة فالنفل اولی ان لا یماثلها فینبغی ان لا یصیر بصوم احد
عشر شهرا فالاولی ان یقال لان صوم رمضان وظیفة السنة لا الشهر
وان کان اداؤه فی بعض اوقاتها کالصلوات الخمس وظیفة یوم ولیلة
ولهذا کان رمضان الی رمضان کفارة لما بینهما فلما مضی الشهر دخل
وقت وظیفة اخری فکان الجنس کالمتکرر بتکرر وقته و یتاکد الکثرة به
فلا حاجة الی تکرار حقیقة الواجب فکان هذا مثل ما قالوا فی الصلوة علی
ما مر والامتداد فی الزکوة بالحول ای باستغراق الحول عند محمد رحمه الله
وهو روایة عن ابی حنیفة وابی یوسف رحمهما الله وهو الاصح لان الزکوة تدخل
فی حد التکرار بدخول السنة الثانیة وروی هشام عن ابی یوسف

ان امتداد فی حق الزکوة باکثر السنة ونصفها ملحق بالاول ویواخذ المجنون
بضمان الافعال فی الاموال کما اذا اتلف مال الانسان لتحقق الفعل حسا
وعصمة المحل شرعا و العذر لا ینافیها مع ان المقصود هو المال و اداؤه
یحتمل النیابة ولا یواخذ بضمان الاقوال فانها لا یعتد بها شرعا لانتفاء
تعقل المعانی فلا یصح اقاریره وعقوده وان اجازها الولی ومنها الصغر
وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلیة فانه ما بین الولادة والبلوغ
لانه مناف للاهلیة ولیس لازما لماهیة الانسان وهو المعنی بالعارض
علی الاهلیة کما مر ولانه خلق لحمل اعباء التکالیف ولمعرفته لکن فالاصل
ان یخلق وافر العقل تام القدرة کامل القوی والصغر حالة منافیة لهذه
الامور فیکون من العوارض وهو ای الصغر قبل التعقل عجز محض ومع هذا
لیس کالجنون کما ذکر فی التلویح لوجوه الاول ان الوصف فی المجنون علی
ولیه فی الصبی علی نفسه الثانی انه یؤخر فی الصبی الی ان یعقل ولا یؤخر فی
المجنون الثالث ان فی المجنون الغیر الممتد یجب قضاء العبادات بخلاف الصبی
الغیر العاقل الرابع ان فی المجنون الاصلی الغیر الممتد روایتین متعاکستین
عن الامامین انه یقضی العبادات اولا و لا خلاف فی الصبی وبعده یصیر اهلا
من اهلیة الاداء مع عذر الصبی فلا یسقط عنه ما لا یحتمل السقوط عن البالغ
بناء علی ذلک العذر من الاهلیة کنفس وجوب الایمان فانها لا یحتمل السقوط
بوجه علی ما مر فاذا ادی الایمان کان فرضا واستغنی عن الاعادة
بعد البلوغ ویثاب علیه ایضا بل یسقط عنه ما یحتمل السقوط عن البالغ بناء

على عذر الصبا كوجوب اداء الايمان حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن
البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات والعقوبات والاجزية والكفارات والمحضة
المحضة والغالبة والتبرعات والزام المعاملات او حقوقها كما سبق فلا يقتل
الصبي بالردة فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر ردته وكموجب القتل
حيث يسقط ايضا عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وباعذار كثيرة
فلا يحرم الميراث به اي لا يكون الصبي محروما عن الميراث بقتل مورثه لانه
موجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق
العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في
فعله وحرمانه عن الارث بالرق والكفر ليس لمعنى عليه بل للمنافاة فانهما
الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه
قوله تعالى حكاية عن زكريا عم وليا يرثني واما الرقيق فلانه ليس اهلا
للملك ويولى عليه اي يلي عليه غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه ولا يلي
على غيره لان العجز ينافي الولاية وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته
لا على الولي كما في المجنون لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون
ومنها العته وهو اختلال العقل آنا فآنا لا ابتداء بحيث يختلط كلامه
فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فخرج الاغماء والجنون
والسكر وهو بعد البلوغ كالصبا مع العقل فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف
الا في بعض منها فان في وضع الخطاب بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام
ابي زيد فانه قال في التقويم يجب عليه العبادات احتياطا ورده ابو اليسر

بانه

بانه نوع جنون اذ لا وقوف له على العواقب وفي عرض الاسلام على عته
خلاف لمولانا حميد الدين الضرير فان عنده كالمجنون في عرض الاسلام
على وليه اذ لا حد له مثله والحق للجمهور لصحة ادائه وان لم يجب كما في الصبي
العاقل فان قيل قد صرح في الجامع بان المعتوه يعرض الاسلام على ابيه
اجيب بانه اراد به المجنون مجازا ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة
للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم
من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا
او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو
النسيان في عرف الحكماء فاذا اعتبر النسيان في طرف الحق فاظهار
خلافه مع التنبه بادنى تنبيه سهو وبدونه خطاء فما في التلويح وسمي
هذا ذهولا وسهوا ليس كما ينبغي وهو اي النسيان ليس منافيا
للوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا عذرا في حقوق العباد لانها
محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف
مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان وكذا لا يكون عذرا في حق الله
ان قصر العبد اي وقع العبد في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث
لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا والا
اي وان لم يقع فيه بتقصيره فعذر مطلقا اي سواء كان معه ما يكون داعيا
الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم بما في الطبيعة من الشوق
الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن

ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال او اجراءها على اللسان فسلام الناسي
في القعود يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته فان النسيان
غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعود فهي داعية الى السلام
ومنها النوم وهو فتور طبيعي غير اختياري يمنع العقل مع وجوده و
الحواس الظاهرة السليمة عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند
الاطباء سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ
الروح النفساني من الجريان في الاعضاء وهو اي النوم لما كان عجزا عن
الاحساسات الظاهرة اذ الباطنة لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية
اذ الطبيعية كالتنفس ونحوه تقدر فيه يوجب تاخير الخطاب بالاداء
الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولا يوجب
تاخير نفس الوجوب واسقاطها لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام
ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء
انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان
والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عم
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلوة
واجبة لما امر بقضائها ويبطل النوم الاختيار والارادة فلا تصح عبارته
فيما يعتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب
المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق وكذب
فلم يعتبر بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه لانتفاء الارادة

والاختيار

والاختيار ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وقهقهته في الصلوة اي اذا تكلم في
الصلوة نائما لا تفسد واذا قرأ لا يصح القراءة واذا قهقه لا يبطل الوضوء
ولا الصلوة ولما كان في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات
صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم وذكر في النوادر
ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته
وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني
ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة
جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة
فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة يفسد الوضوء دون
الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة
مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث
فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس ومنها الاغماء وهو فتور غير طبيعي
يزيل القوى ويعجز به ذو العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة وهو وان كان
كالنوم في ابطال عباراته لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فيبقى
الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عم غير معصوم عنه كما لم يعصم عن الامراض
مع انه معصوم عن الجنون لكنه فوق النوم واشد منه في فوت الاختيار
والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزيل اصل القدرة وان اوجب
العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى
وان لم يزل اصل العقل كازالة الجنون فيبطل العبارات لكونه كالنوم

ويكون حدثا في الاحوال كلها اي القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع
لكونه فوق النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء
المفاصل وللندرة اي قلة وقوع الاغماء لا سيما في الصلوة يمنع البناء يعني
اذا انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا
بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني
على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع و
القياس ان لا يسقط واجبا اي شيئا من الواجب كما في النوم لكنه يسقط
ما فيه حرج استحسانا وهو في الصلوة كالجنون فان حصل به الحرج بان يمتد
حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون لا الصوم والزكوة فانه لا يسقطهما
لانه يندر امتداده شهرا او سنة ومنها الرق وهو لغة الضعف وشرعا
عجز حكمي عن تصرف الاحرار يعني ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الاحرار مثل
الشهادة والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك بقاء اي في حالة البقاء
فانه شرع في الاصل جزاء للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار لما استنكفوا
عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر في دلايل التوحيد
جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متبذلين كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء
بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة
حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم وكان من المتقين وهو اي الرق لا يتجزى ثبوتا
وزوالا بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة
القهر وهما لا يتجزيان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق كله في الحدود

والارث

والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعلا كحر ولا لكلهما
كنكاحه كالمراتين ولا بعد فيه فانه امر اعتباري ولا حجر في الاعتبارات
فلا يرد ان التكلم لا يتصور من النصف ولان رد الشهادة يجوز ان يكون
لاشتراطها حرية الكل فانه ايضا لا يناسب التجزى بل يستدل به على المعتق
على تحقق الكل الاعتباري وايضا الشرع لم يعتبر انقسامه اجماعا والدليلان
الكليان والاتيان فايان عليه فاي توجيه لما في التلويح انا لا نم امتناع
بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الملك
في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر شرعا ولا يثبت الشهادة
والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى كالعتق فانه قوة حكمية يصير به المرء
اهلا للمالكية والولايات ولا معنى لتجزيه وكذا الاعتاق عندهما القائلون
بعدم تجزى العتق اختلفوا في تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لانه ملزوم العتق والعتق
مطاوعه وهو ليس بمتجز اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق
بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة تحقق البعض عندهما
ومديون تجري عليه احكام الاحرار وذهب الامام الى تجزيه لان الاعتاق
ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك
وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم
العتق وزوال الرق لان الملك لازم للرق لانه انما يثبت جزاء للكفر وانما
بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم

واما زوال ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل
زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاد بعض علة لثبوت
العتق وهو لا يوجب كالتنديل لا يسقط ما بقي شيء من المسكة فان قيل
ملك كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما لا
يقدر على ازالته قصدا واصالة لا ضمنا وتبعا وحقه تعالى وان كان اصلا
في ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية
ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة
ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت
قصدا فعتق البعض عنده كالمكاتب في الاحكام لكن المكاتب يرتد الى الرق
بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك لا
الى احد وهي لا تحتمل الفسخ وهو اي الرق ينافي مالكية المال حتى لا يملك
الرقيق شيئا من المال وان ملكه المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا
مالا للتضاد بين سمتي العجز والقدرة من جهة واحدة قيد بالمال لعدم تنافي
بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتبا
لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى وينافي مالكية منافع
نفسه لانها للمولى كنفسه الا ما استثني من القرب البدنية المحضة كالصلوة
والصوم فنوع على الاول بقوله فلا يملك الرقيق مكاتبا او غيره التسري
لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسري بالذكر لان فيه مظنة
ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لا يملك المال اولى وفرع على

الثاني

الثاني بقوله ولا يصح حجه حتى لو حج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف
الاول لكون منافعه للمولى كما سبق فلا قدرة له مالا وبدنا بخلاف الفقير
اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشترط الزاد والراحلة لوجوبه
لا لصحة ادائه اذ هو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا اقول هو مستقيم في
الرقيق الكامل واما في المكاتب فلما صرح صاحب الهداية وغيره بان
المولى كالاجنبي في حق اكتسابه ونفسه ويمكن ان يقال كون المولى كذلك
امر حكمي صير اليه ضرورة التوسل الى المقصود بالكتابة وهو الوصول الى البدل
من جانبه والى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه صرح به ايضا في الهداية
وغيره وبقوله ايضا ولا يكمل جهاده لما سبق ان الرق ينافي مالكية منافع
البدن الا ما استثني من القرب فلا يحل له القتال بدون اذن المولى و
اذا قاتل باذنه او بدونه فلا يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق
الغنيمة انما هو باعتبار صفة الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام
يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب
انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك ولا ينافي
مالكية غيره اي غير المال اذ ليس مملوكا من جهته كاليد والنكاح والحيوة
والدم فنوع على الاول بقوله فالماذون من الارقاء يتصرف لنفسه باهليته
خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن
العبد في نوع من التجارة فعنده يعم اذنه ساير الانواع وعنده يختص بما اذن
فيه كما في الوكالة له ان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو البيع

ولنا ان المقتضي موجود والمانع منتف اما الاول فلانه اهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته واذ في طرفه اليد واما الثاني فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا منتف لان اليد ليست بمال والجواب عما قال ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو انحصر الوسيلة في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثاني بقوله وينعقد نكاحه اي اذا نكح العبد بدون اذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق المهر بماليته وصحته جبر عليه لحصنيته من الزنا فانه هلاك معنى لا لانه المالك وعلى الثالث بقوله ولا يلي المولى قتله واتلاف حيوته لانه مالك لها فلا يملكها المولى وعلى الرابع بقوله ويصح اقراره بالحدود والقصاص فيقام عليه كل منهما والسرقة المستهلكة ماذونا او محجورا اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة ماذونا لان اقراره يعمل في النفس والمال اما محجورا فيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في القطع فقط وينافي الرق لكونه مبنيا عن العجز والمذلة كمال الحال في اهلية الكرامات فانه يورث القدرة والقوة فبينهما تناف الدنيوية اي الموضوعة للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات الاخروية فان العبد كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما في ذلك سواء وكالذمة فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا لتوجه الخطاب ويمتاز من البهائم

وهي

وهي فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لا بد ان يكون له ذمة فيثبت اصل الذمة ضعيفة فيضعف ذمته عن تحمل الدين بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به بلا انضمام مالية الكسب بان لم يوجد في يده مال من كسبه وبلا انضمام مالية الرقبة اليها اي الى الذمة لا ينبغي ان يستسعى لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم يف او لم يوجد كسب بيع رقبته ان امكن لكن في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة في الماذون الا ان يختار المولى الفداء ولا يباع المحجور فيما اقر به وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه وكالحل فان استفراش والسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا اختص رسول الله عم بالزيادة على الاربع حتى روي عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبدا كان او امة ضعيف حتى يتنصف بتنصف محله في حق العبيد فلا ينكح العبد على البناء للفاعل الا ثنتين حرتين او امتين ويتنصف باعتبار الاحوال في حق الاماء حتى لا تنكح الامة على البناء للمفعول على الحرة فان نكاح الامة يجوز متقدما على الحرة لا متاخرا ولما تعذر التنصيف في المقارنة غلب الحرمة وفروعه عطف على الحل فان فروع الحل ايضا تضعف بضعف الحل في الرقيق من العدة والطلاق فانهما يتنصفان لكن الواحدة لا تتجزى فيتكامل

اعتبار الجانب الوجود وذا بالى اليها هو الاصل من بقاء الحل وكون
عدد الطلاق لا اتباع المملوكية وعدد الانكحة لا اتباع المالكية اعتبر
الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجماعا فان النكاح لهم عليهن
فاعتبر بهم والطلاق الذي يرفعه لهن فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة و
من القسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة
مبنية على الحل فيتنصف وكالمالكية فانها ايضا من تلك الكرامات
وهي في الرقيق ناقصة لانه يملك المال يدا لا رقبة وان ملك النكاح
فينتقص دينه عن دية الحر اعتبارا بالسرقة والمهر وهو عشرة دراهم
بخلاف المراة فان ديتها نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل
خطا وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا قلت او كثرت لا يزاد
على عشرة آلاف درهم بل ينتقص منها ما اعتبره الشرع في اقل ما هو لي
به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف
البدن وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا لنقصان ملك
العبد حيث يملك التصرف في المال يدا لا ملكا فلا بد ان ينتقص بدله كما انتقصت
دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التي توجب نقصانا في المالية
الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح
ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم يزل عنه
بالكلية فانها تثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقربهما الى الكل
لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة

وسيلة

وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال
الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة
فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول
بنقصان ديته لا بالتنصيف وبالانوثة ينعدم احد ضربي المالكية
وهو مالكية النكاح فوجب تنصيف ديتها وبتنصيف النعمة تنصيف
النقمة اي العذاب يعني ان نحو الذمة والحل وغيرهما من الكرامات نعمة
فلما تنصف اكثرها تنصف النقمة بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغنم
فيتنصف الحدود فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب اذا امكن
التنصيف كالجلد حيث يجب عليه نصف ما يجب على الحر والا اي وان لم
يمكن التنصيف يكمل الحد كقطع اليد والرق ينافي الولايات كلها كولاية الشهادة
والقضاء والتزويج وغيرها لانها تبنى على القدرة الحكمية اذ هي تنفيذ
القول على الغير شاء او ابى فينافيه الرق المبني على كمال العجز ثم الاصل
في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم يتعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد
على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فلا يصح امان العبد المحجور لانه تصرف
على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما
واسترقاقا واما امان الماذون فليس من باب الولاية باعتبار
انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه
انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر
اكسابه فاذا آمن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الرضخ فيصح في حقه اولا

ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى فى حق الثبوت
والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت فى حقه
ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل المحجور
ايضا يستحق الرضخ فينبغى ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعى
رحمهما الله اجيب بان الامان من الجهاد اذ المقصود اعلاء كلمة الله تعالى
وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال
وكذا ما هو من توابعه والرق ايضا ينافى ضمان ما ليس بمال اى لا يجب
على العبد الضمان بمقابلة ما ليس بمال لان ضمانه صلة والعبد ليس باهل
لها حتى لا يجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة فلا يجب
الدية فى جنايته خطأ لانها صلة فى حق الجانى اذ ليس فى مقابلة المال
او المنافع ولذا لم يملك الا بالقبض ولم يجب فيها الزكوة الا بحول
بعد القبض ولا يصح الكفالة بها بخلاف بدل المال المتلف وعوض فى
حق المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل
لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم يجب عليه لم يتحمله العاقلة فاقام
الشرع رقبته مقام الارش فلم يجب الدية بل وجب دفعه جزاء الجناية
فاذا مات العبد لا يجب على المولى شئ الا ان يختار المولى الفداء فيعود
الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب
الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولى الجناية
فى الدفع وهو اى الرقيق معصوم الدم بمعنى انه حرم التعرض له بالاتلاف

حقاله

حقاله ولصاحب الشرع لان العصمة اما موثمة توجب الاثم فقط على تقدير
التعرض للدم وهى بالاسلام حتى لو وقع فى دار الحرب او جب اثما فقط
واما مقومة توجب مع الاثم القصاص او الدية وهى بالاحراز بدار الاسلام
والعبد كالحر فى الامرين فيساويه فى العصمتين فيقتل به اى بالعبد قصاصا
لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا يخل بها ومنها الحيض وهو لغة
الدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة لا داء بها ولا صغر الاستحاضة
وما تراه بنت سبع سنين والنفاس هى الدم الخارج من الرحم عقيب
الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادتى بطن واحد على
مذهب البعض وانما جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما
وهما لا يعدمان الاهلية اى اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة
والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة
على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس ولذا للصوم على خلاف
القياس لتاديه مع الحدث والنجاسة وللحرج اى لما كان فى قضاء الصلوة
حرج لدخولها فى حد الكثرة سقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها اى الصلوة
دونه اى الصوم اذ لا حرج فى قضائه لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس
يندر فيه فلم يسقط الوجوب الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلوة
ومنها المرض المراد به غير ما سبق من الجنون والاغماء وهو لا ينافى
الاهلية اى اهلية الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة
او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد واهلية

العبادة لانه لايخل بالعقل ولايمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض
وطلاقه واسلامه وساير مايتعلق بالعبادة لكنه اى المرض يوجب العجز
فشرعت العبادات معه بقدر المكنة كلما ازداد قوة ازدادت نقصا
كما بينى فى الصلوة والصوم وكان ينبغى ان لايتعلق بماله حق الغير ولايثبت
الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه سبب موت هو علة للخلافة اى خلافة
الوارث والغريم فى المال فكان المرض سبب تعلق حق الوارث والغريم
لان اهلية الملك تبطل الموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة
تزول بالموت فيصير المال الذى هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين
فيخلفه الغريم فى المال فيوجب المرض الحجر على المريض اذا اتصل المرض بالموت
حال كون الحجر مستندا الى اوله اى اول المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب
الموت وهو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام
ولايظهر ذلك الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به ثبت الحجر مستندا
الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب بقدر مايصان به متعلق
بالحجر اى فى مقدار مايقع صيانة حقهما اى حق الوارث والغريم وهو مقدار
الثلثين فى حق الوارث والكل فى حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار
الدين ان لم يستغرق فقط اى لم يوجب الحجر فيما لايتعلق به حق الوارث
والغريم مثل مازاد على الدين او على ثلثى المال ومثل مايتعلق به حاجة
المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله
لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل ايصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يثبت الحجر

بالشك

بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فكل تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ
كالهبة وبيع المحاباة يصح فى الحال لان ركن التصرف صدر من الاهل و
وقع فى المحل عن ولاية شرعية والمانع متردد فلا حكم له ثم ينتقض ذلك
التصرف ان احتيج اليه اى الى نقضه وكل ما لايحتمله اى الفسخ يصير كالمعلق
بالموت حيث لايقبل النقض كالاعتاق اذا وقع على وارث او على غيرهم
فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لايبطل حق الداين فيجب
السعاية فى الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لايبطل حق
الوارث فى الثلثين فيجب السعاية فيهما لانه حق الوارث بخلافه اى اعتاق
من الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن فى ملك اليد لا ملك الرقبة وحق
الوارث والغريم فى ملك الرقبة وصحة الاعتاق يبتنى على الثانى لا الاول
والقياس ان لايملك المريض الصلة وهى تمليك مال بغير عوض مالى كالهبة
والصدقة وان لايملك اداء حق الله تعالى المالى كالزكوة وصدقة الفطر و
ان لايملك الوصية بهما اى بالصلة واداء حقه تعالى المالى لوجود سبب
الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات لكنا استحسنا لما اى تلك التصرفات
من الثلث نظرا له ليتدارك بعض ما قصر فى صحته قال عم ان الله تصدق
عليكم بثلث اموالكم فى آخر اعماركم زيادة على اموالكم فضعوه حيث شئتم
ولما ابطلها اى الوصية الشارع للوارث شرع الله تعالى اولا الوصية
للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الآية ثم نسخ بهذه
الآية وتولاها اى انتصب لبيانها حيث قال تعالى يوصيكم الله فى اولادكم

الآية وقال عم ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية لوارث
بطلت اى الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة
من الوارث بمثل القيمة او لا وقالا يصح اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال
شيء مما تعلق به حق الوارث وهو المالية كما اذا باع من الاجنبى
وله انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايضا
صورة اذ للناس مناقشات في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها
وان لم يكن ايصاء معنى لكونه مقابلا بالعوض ومعنى بان يقر لاحد ورثته
فانه وصية معنى لانه يسلم المالية من غير عوض وحقيقة بان اوصى لاحد
الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بردى من جنسه لم يجز
لتقوم الجودة فى حقه لان فى العدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة
الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعترض بان تولى الشارع فى الثلثين
لا الكل فلم لا يجوز وصيته للوارث من الثلث والجواب ان قوله عم
الا لا وصية لوارث نفى لجنس الوصية فيقتضى ان لا يبقى وصية مشروعة
في حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره فيما وراء
الثلث سواء ومنها الموت وهو عجز خالص ليس فيه جهة القدرة كما
في الرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا واحكام الآخرة اما الآخرة
فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او
نفسه او عرضه الثانى ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث
ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع ما يلقاه

من الآلام والفضايح بسبب المعاصى وارتكاب القبايح وله اى للموت حكم
الحيوة في احكام الآخرة وهى الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للميت بالنسبة
الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل بالنسبة الى حيوة الدنيا من حيث
ان الميت وضع فيه للخروج وللحيوة بعد الفناء فكان له حكم الاحياء فيما يرجع
الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى
يصح له الوصية ويتوقف له الميراث واما الاولى فاربعة ايضا قدم الثانية
لتعلقها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها
من العبادات والموت يسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف الا ان
الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت الا
الاثم فانه يبقى لانه من احكام الآخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء
والثانى ما شرع فيه لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلثة اقسام الاول الصلة
كالزكوة وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثانى الدين المتعلق بالذمة و
الاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودايع والغصوب والموت
يسقط مما شرع عليه لحاجة غيره الصلة لان ضعف الذمة بالموت
فوق ضعفها بالرق والرق ينافى وجوب الصلوة فالموت اولى
الا ان يوصى فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له ويسقط
ايضا دينا في الذمة فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت
فلا يحتمل الدين بنفسها الى ان ينضم اليها اى الذمة مال يؤدى منه او
كفيل يؤكد به الذمة وح يصير ذمته كالمحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفيا

انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين عن المفلس لا يصح اذ لم
يخلف كفيلا بخلاف الرقيق المحجور حيث يصح الكفالة بما اقر به ويؤخذ
بها في الحال لان ذمته في نفسه كاملة لحيوته ومكلفيته وانما ضمت المالية
اليها في حق المولى حتى يباع رقبته بالدين نظرا للغرماء ولا يسقط حقا
متعلقا بالعين كالودايع والغصوب لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود
في حقوق العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا لو ظفر به له ان يأخذه
بنفسه بخلاف العبادات والثالث ما شرع له لحاجة نفسه والموت لا يسقط
ما شرع له لحاجته لانه مخلوق محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة فيبقى
ما تنقضي به تلك الحاجة على حكم ملكه ولذا قدم جهازه على ديونه لان الحاجة
الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان لباسه حال حيوته مقدم على ديونه
وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كالمرهون
فصاحب الحق اولى بالعين من صرفها الى التجهيز ثم تقدم ديونه على وصاياه
لانه اهم من الوصية لان الدين حايل بينه وبين ربه ثم تقدم وصاياه
من ثلثه اي تنفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان تقسم ماله بين الورثة
لان الشارع قطع حق الوارث في الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط فيه
حال حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في المال كيف وقد نص
الله تعالى على ذلك بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم يورث ويقسم
ماله بين الورثة بطريق الخلافة عنه لان الوارث اقرب الناس اليه
فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به حتى لو احياه الله تعالى فما وجد

في يد

في يد ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث خلف عنه في الملك فاذا
وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضاء بخلاف
ما اذا ازاله الوارث عن ملكه او اتلفه لانه ازال او اتلف مال نفسه لانه
صار له بموته وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت
والعتق بعد وقوعه لا ينفسخ كذا في الكافي نظرا له متعلق بالجميع اي ثبت
هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه
كما بينا ولذا ايضا تبقى الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان المولى
يحتاج اليه لانها اعتاق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عم من اعتق
رقبة اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار وكذا تبقى الكتابة
بعد موت المكاتب المكاتب عن وفاء اي مال يفي ببدل الكتابة لحاجة
المكاتب الى بقائها لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولا
يتأذى في قبره بتأذي ولده بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عم
يؤذى الميت في قبره ما يؤذيه في اهله ولذا ايضا قلنا تغسل المرأة
زوجها في العدة لان الزوج مالك لها فتبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة
فيما هو من حوايجه خاصة حالة الموت وهو الغسل بلا عكس حيث لم يكن
لزوجها ان يغسلها اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية
بالموت فان قيل المملوكية سمة العجز فاذا نافاها الموت فلان ينفي المالكية
وهي سمة القدرة اولى اجيب بان الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة
المالك لا لقضاء حاجة المملوك فيبقى المالكية ما بقي الحاجة ولا يبقى

المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة
المملوك فلو تثبت لصارت له والرابع ما يصلح لقضاء حاجة الميت
واليه اشار بقوله واما ما لا يصلح فكالقصاص فانه شرع لتشفي الصدر
ودرك الثأر والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوايجه من
قضاء ديونه وتنفيذ وصاياه فيجب القصاص للورثة ابتداء لان الميت
لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القايم
مقامه يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا جعل
ثبوت القصاص للولي ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه في القصاص
ولذا صح عفوه حال حيوة المورث لا كما لو ابرأ الوارث غريم المورث
عن الدين حال حيوته ولان الغرض من شرعه لما كان درك الثأر وان السلم
حيوة الاولياء والعشاير اذ لو لم يقتل القاتل يقصد قتلهم وذلك
يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء فان قيل فينبغي ان لا يجوز استيفاء
القصاص الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لو عفى احدهم
او استوفاه بطل اصلا ولا يبقى للباقين شيئا قلنا القصاص لكونه
جزاء قتل واحد واحد لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المحل دون
البعض فيثبت في حق كل واحد كملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا استوفى
احدهم او عفى لا يبقى للباقي لانه تصرف في خالص حقه ولذا قال الامام
للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف في خالص حقه لا في حق
الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غايب لاحتمال العفو عن الغايب

ورجحان

ورجحان جهة وجود العفو لانه مندوب والعفو ههنا معدوم ولا عبرة
بتوهمه بعد البلوغ لان فيه ابطال من ثابت للكبير بالاحتمال فصح
عفوهم قبل موته لان القصاص لهم ابتداء ولم يورث القصاص ايضا
عنه اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم
حتى لم ينتصب البعض اي بعض الورثة خصما عن البعض الآخر فان الحاضر
لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغايب كلف ان يعيد
البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما
ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في
حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما
عندهما فموروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا وحكم الخلف
لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء
انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح
او بالعفو والمال يصلح لحوايج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ
الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف
انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوايج
الميت لورثته خلافة لا اصالة كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد
سبق في مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص
وان سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا كان الخلف مثلا معقولا للاصل
واما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم

قولهم هنا الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فليتأمل الا

اذا انقلب القصاص مالا اما بالصلح او بعفو بعض الورثة او شبهة

فح ثبت للمقتول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه حتى

يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه لان الاصل في القصاص ايضا ان يجب

للميت لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتناه للورثة

ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفي الخلف

عدم هذا المانع فجعل موروثا فيفارق الخلف الاصل لاختلاف

حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة

والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند

اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف

حاليهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث لكن السبب انعقد له

استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعني ان القصاص وجب للورثة

ابتداء لكن سببه انعقد للميت لان المتلف حيوته وكان ينتفع بها اكثر

من انتفاع اوليائه بها فصح بهذا الاعتبار عفوه اي المجروح ايضا لان

العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان واما النوع الثاني يعني

العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب

كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل فاصناف ايضا كالاول منها

ما يكون من المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها

ما يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاول الجهل وهو عدم العلم عما من شانه

فان كان

فان كان مع اعتقاد النقيض فمركب والا فبسيط وهو كسبب هذا المقام

اربعة اقسام بين الاول بقوله اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر

بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عم فانه مكابرة محضة

وعناد بحت لوضوح البراهين القطعية واورد بان الكافر المكابر

قد يعرف الحق كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون

ابناءهم وانما ينكرونه جحودا واستكبارا كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها

انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا واجيب بان معنى الجهل

منهم عدم التصديق المقترن بالاذعان والقبول ورده بعض الافاضل

بان الاذعان حاصل فيما ذكر لانه قلبي واجاب عن الايراد بان ترك

الاقرار فيما يعرفه وتجحده جهل ظاهر اقول فيه بحث لان ترك الاقرار

كالاقرار لساني كما ان الجهل كالعلم جناني فكيف يستقيم جعل ترك

الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل

غير معاند واما بتعميمه لجهل المعاند وجعل تسميته فعله جهلا من قبيل

تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واظهارهم الانكار

مسبب عن جهلهم بوخامة عاقبة من ترك العمل بموجب علم يقيني البراهين

القطعية فقد تبرهن بانه اي اعتقاد الكافر في حكم لا يقبل التبديل

كعبادة الاوثان مثلا باطلة حتى لا يعطي للكفر حكم الصحة بوجه وفيما اي

ديانته في حكم يقبله اي التبديل دافعة للتعرض له لقوله عم اتركوهم

وما يدينون ودافعة للخطاب اي دليل الشرع في حكم الدنيا لا التخفيفا

لهم بل استدراجا ومكرا او زيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لايتناولهم
فيها كما ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس فيثبت بناء
على ما ذكر من دفع الخطاب تقوم الخمر والخنزير والضمان باتلافهما وجواز بيعهما ونحوها
اى نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر
من قيمتها وكذا الخنزير وصح لهم نكاح المحارم فيما بينهم ان تدينوا به اى اعتقدوا
جواز النكاح فيثبت به الاحصان حتى ان وطى فى ذلك النكاح ثم اسلم
يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا
النكاح لا يكون الوطى زنا فيحد قاذفه ووجب النفقة بذلك النكاح ايضا
لصحته بذلك المعنى ولا يفسخ ذلك النكاح ما دام الزوجان كافرين الا ان رفعا
الامر الى القاضى وطلب حكم الاسلام لا بمرافعة احدهما فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم
ليس ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير
سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض بل المراد بالديانة الدافعة هو
المعتقد الشايع الذى يعتمد على شرع فى الجملة قال شيخ الاسلام فى المبسوط
ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه يثبت بالدليل جواز
نكاح المحارم فى شريعة آدم عم ولم يثبت كونه سببا للارث فى حينه فلا يثبت
سببا له فى اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمى فى حكم اذا لم
يعتمد على شرع واما الربوا فقد نهوا عنه جواب اشكال يرد على قولهم
ان ديانتهم معتبرة فى ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم ايضا
قال تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه واستحلالهم الربوا كاستحلالهم الزنا

مع كونه

مع كونه محظورا فى الاديان كلها واشار الى الثانى بقوله او استثنى عن العهد
يعنى ان الربوا مستثنى عن عهودهم قال عم الا من اربى فليس بيننا
وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم فى حقه وبين الثانى بقوله واما
جهل كذلك اى لا يصلح عذرا لكنه اى هذا الجهل دونه اى ادنى من الاول
وله امثلة الاول جهل ذى الهوى كالفلاسفة والمعتزلة بصفات الله تعالى
اى بصحة اطلاقها عليه تعالى او بزيادتها على الذات والخلاف فى زيادة
الصفات الحقيقية القايمة بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذى
يقال له بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل فى الفاعل من الصافة
بالمصدر ركهيئة المتحركية المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدر الذى يقال
له بالفارسية دانستن فثبوته متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام
واحكام الاخرة اى ذوى الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل
المعتزلة بعذاب القبر على ما هو المشهور منهم لكن الزاهدى صرح بالاتفاق فيه
وبالرؤية والشفاعة لاهل الكباير وعفو ما دون الكفر وعدم خلود
الفساق فى النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح من الكتاب و
السنة والمعقول وموضع استيفائه الكلام ولهذا لم يكن هذا الجهل
عذرا لكنه لما نشأ من التاويل للادلة كان دون جهل الكافر ولما
التزم الكلام لزمنا المناظرة معه والالزام فلا يترك على ديانته فيلزم
جميع احكام الشرع والمثال الثانى كجهل الباغى وهو الخارج عن طاعة الامام
بتاويل فاسد وشبهة طارية فيضمن الباغى باتلاف نفس العادل

او ماله لبقاء ولاية الالزام عليه للاسلام الا ان يكون له اى للباغي
منعة اى شوكة وتظاهر فيسقط الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل
بتاويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف منهما لكن يرد ما كان في
يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يفتى لوجوب اداء الضمان فيما بينهم
لكنهم لا يجبرون على ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت
بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في
حق الشارع ولا تسقط حقوقه ووجب علينا محاربتهم لقوله تعالى فقاتلوا
التي تبغي حتى تفيء الى امر الله تعالى ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر
فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على
القتال لانها انما يجب بطريق الدفع والعبادة لا تخلو عن الاشتغال اليه
فتامل ووجب علينا ايضا قتل اسيرهم اى من اسر منهم على ان الاسر
بمعنى من وكذا اجاز قتله وجريحهم وانما وجب هذا دفعا لشرهم بلا عوده
الارث عن الطرفين اى العادل اذا قتل الباغي المورث له لا يحرم
العادل عن ارثه لان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس لكن
لو ادعى الباغي الحقية بان قال كنت على الحق وانا الآن على الحق لان
الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو في زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم
بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرثه بحال لان اعتقاده وتاويله ليس بحجة
على العادل ولا ضمان بماله المتلف عطف على لا سقوط فان الدار لما
كانت مختلفة حقيقة لا حكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد كل فريق ان الآخر

على الباطل ثبتت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك
ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه ليثبت الملك
بالاستيلاء التام بلا ضمان ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب
الضمان فلما اختلف من وجه دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك
وقيد المال بالمتلف لانه اذا انكسرت شوكة البغاة يرد اليهم اموالهم
القائمة في ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة والثالث الجهل المخالف في
اجتهاده الكتاب الغير القطعي الدلالة والا فيكون كمتروك التسمية عمدا
فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه او السنة
المشهورة كالتحليل بدون الوطء على قول سعيد بن المسيب فان فيه
مخالفة حديث العسيلة المشهور او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع
الصحابة رضه انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل
لا ينفذ وبين الثالث بقوله واما جهل يصلح شبهة دارئة للحدود
والكفارات كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح غير مخالف للكتاب
والسنة المشهورة والاجماع او في موضع الشبهة الاول كالجهل من اقتص بعد
عفو شريكه اى اذا عفى احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص
لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند
البعض لا يسقط القصاص فصار شبهة في درء القصاص على قاتل القاتل
والثاني كالجهل من زنى بجارية امرأته او والده يظن الحل فلا حد عليه فانه
موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ بها ولا يثبت النسب

والعنق بها وان كانا يثبتان بالوطء بشبهة واعلم ان الشبهة نوعان
الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة في الفعل وهو ما ليس
دليل الحل دليله ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثاني يسمى
شبهة الدليل وشبهة في المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل مع تخلف
المدلول لمانع اتصل به كوطء جارية ابنه ومعتدة الكنايات فانه لا يجب
عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة فيه نشأت
عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني لان المؤثر في
الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض
له ههنا وبين الرابع بقوله واما جهل يصلح عذرا الجهل مسلم في دار
الحرب لم يهاجر الينا فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث
ثمة مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب القضاء
بعد العلم بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفي في حقه فيصير
الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل
في نفسه ومسلم في دارنا لكن لم يبلغه الخطاب لعدم اتيان في دارنا
كما في قصة اهل قبا فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا
الى الكعبة فاستحسنه رسول الله عم كانوا يقولون كيف صلوتنا
الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحول فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع
ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وكالجهل من الوكيل بانه وكيل او
الجهل من العبد بانه ماذون فانه لا يصير وكيلا ولا ماذونا بدون العلم

حتى

حتى لا ينفذ تصرفهما قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو اشترى
الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي لان
في الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد
من التسليم والتسلم والمطالبة والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة و
الاذن دفعا للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع لا يلزم في حق المكلف
قبل علمه فاولى ان لا يلزم حكم العقد على غيره وكجهلهما اي الوكيل والعبد
الماذون بالعزل من الموكل والحجر من المولى حتى ينفذ اي تصرفهما على
الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت
العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد
على ان يقضي دينه من كسبه ورقبته وكجهل المولى بجناية العبد فانه اذا جنى
خطا يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف فيه
العبد بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير مختارا للفداء وان لم يعلم بها وتصرف
فلا يجب عليه الا الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله بها عذرا لخفاء
الدليل لان العبد مستقل بالجناية وكجهل الشفيع بالبيع اي بيع جار
دار فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان دليل العلم
خفي لان صاحب الدار يتفرد ببيعها ومنها السكر وهو غفلة بسرور
سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة تعطل العقل ولا يزيل
ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وهو مكتسبا لكون الشرب الذي سببه
اختياريا وهو حرام بالاجماع لكنه اما بطريق مباح كالسكر بالدواء

او بما يتخذ من الحبوب والعسل وكشرب الخمر مضطرا او ملجأ فيمنع
كالاغماء اى كما يمنع الاغماء صحة التصرفات من الطلاق والعتاق
والبيع والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤاخذ به
فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبتلى به مخاطبا او بطريق
محظور وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف فلا ينافي
هذا النوع من السكر الخطاب بالاجماع لقوله يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا الخطاب حال
السكر لانه ممنوع عن القرب من الصلوة حال السكر بهذا الخطاب فيكون
مخاطبا به في تلك الحالة ضرورة ولان الخطاب ان كان متوجها حال الصحو
لانه يصير في التقدير كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب الصلوة
فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا
جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب فلا يبطل الاهلية
لان خطاب الشارع بناء عليها فيلزمه الاحكام كلها من الصوم والصلوة
ونحوهما ويصح تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع
والشراء والاقرار وتزويج الصغير ونحوها ويصح اسلامه كالمكره لوجود
احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى لا ردته فلا تبين
امرأته استحسانا لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول
اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد وحد
ان اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقود والقذف او باشر سبب الحد مطلقا

بان زنى

بان زنى او قذف حال السكر اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع
فكيف بدليله وهو السكر واما الثاني فلان السكران اذا باشر سببا هو
معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن اقامة الحد تؤخر الى الصحو
ليحصل الانزجار لا ان اقر بما يحتمله اى الرجوع كالاقرار بمباشرة اسباب
الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر والسرقة فانه اذا اقر
بشيء منها لم يحد لان السكران لا يكاد يثبت على شيء فاقيم السكر مقام
الرجوع فيما يحتمله من الاقارير وحده اى حد السكر يعني الحالة المميزة بين
السكر والصحو اختلاط الكلام هذا متفق عليه في غير وجوب الحد من
الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد
الخالص وزاد الامام ابو حنيفة لايجاب الحد عدم الفرق بين الارض
والسماء يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث
لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففي السكر نقصان
وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد ومنها الهزل فسره الشيخ
ابو منصور بما لا يراد به معنى لا حقيقي ولا مجازي بل يراد اهماله عن افادة
الغرض وفخر الاسلام بان يراد باللفظ ما لم يوضع له يريد بالوضع اعم
من الشخصي والنوعي بقسميه فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه في
اوايل الكتاب وهو ضد الجد وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي او
المجازي ويرادفه التلجئة وقيل هو اعم منها والاول اصح وشرطه التصريح
به اى شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد انهما هازلان في

العقد فلا يثبت بدلالة الحال لا ذكر في العقد لانه لو ذكر فيه لما حصل
مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقده الناس بيعا وهو ليس
ببيع في الحقيقة بخلاف الشرط حيث شرط فيه وهو لا ينافي الاهليتين
اهلية الوجوب واهلية الاداء ولا اختيار المباشرة والرضاء بها
بل اختيار الحكم والرضا به يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا
باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار
هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره
على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي و
القبايح بارادة الله تعالى لا برضاه ان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر
اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر في التصرفات كيف تنقسم بحسب
الاختيار والرضى فالتصرفات اما اعتقاديات او اخباريات او انشاآت
لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان
القصد منهما الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقاديات والانشاء
اما ان يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل
العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلثة اما ان
يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على
ان لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك واما ان يدعي
احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي
احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء فشرع في بيان الاقسام الثلثة

وما يتعلق

وما يتعلق بها فقال فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بما هزل به لما فيه
من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى
حكاية عن الكفار انا كنا نخوض ونلعب الآية فلا يرد ان الارتداد انما يكون
بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضى بالحكم والاسلام هزلا صحيح يوجب
الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد ترجيحا لجانب الايمان فالرضا
باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى كما في الاكراه لا لان الاصل في الايمان هو
التصديق والاعتقاد واما اخبارات فالهزل يبطلها مطلقا اي سواء
كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا كالطلاق والعتاق
او اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقر له بان بينهما نكاحا او بانهما
تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا او ذلك
لان الاخبار يعتمد صحة المخبر وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه دليل
الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا
منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا واما
انشاآت فان احتمل العقد الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فاما ان يتواضعا
اي المتعاقدان في اصل العقد بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع عند
الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض بان قالا بعد البيع انا قد
اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع بالثمن المذكور و
بطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض وان اتفقا على بناء العقد عليه
اي الهزل والمواضعة صار كخيار الشرط لهما اي للعاقدين مؤبدا الوجو

الرضا بالمباشرة لا الحكم وهو الملك كما في الخيار فيعقد العقد كما في
الخيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض كما يملك في ساير البيوع الفاسدة
لعدم اختيار الحكم فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على انه مبني
على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل واحد منهما
ولاية النقض لكن الصحة يتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة
شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لا يبطل خيار الآخر وقدر للامام
مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي
المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض ولذا قال وان اجازاه
في الثلثة جاز لا ان اجاز اي احدهما وان اتفقا على ان لم يحضرهما
شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة
او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبنا صح العقد عنده اي عند الامام
عملا بالعقد الشرعي الذي الاصل فيه الصحة واللزوم حتى يقوم المعارض
لانه انما شرع للملك هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة
التي لم يتصل بالعقد لا عندهما لان العادة جارية بان بنيا على المواضعة لئلا يكون
الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع صون المال عن المتغلب
لان الاصل في العقد وان كان الصحة واللزوم لكن المواضعة سابقة
والسبق من اسباب الترجيح واجيب عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر
يصلح ناسخا للمتقدم اذ لم يعارضه بغيره كما اذا اتفقا على البنا ولا مغير
ههنا لان احدهما يدعي عدم المضي فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم

بلامعارض

بلامعارض ناسخ للمواضعة السابقة واما ان يتواضعا في قدر البدل
بان يتواضعا مثلا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم
حقيقة او يتواضعا في جنسه بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار
على ان يكون الثمن مائة درهم فالعبرة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين
الوجه الاول الهزل في القدر والثاني الهزل في الجنس وصورهما ما اذا
اتفقا على البناء على الهزل او الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شيء او
اختلفا في الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء
ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد ثمه لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل
قبول احد الالفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فيقتضي ان يفسد العقد وقد جعل
في اصله وهو يقتضي ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف وعندهما
العبرة بظاهر العقد في صورة الوجه الثاني وبالمواضعة في صور الوجه الاول
الا عند الاعراض اي ينعقد البيع في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول
بالفي درهم الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل في الاول
لا يوجب بطلان العقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحيح العقد
بما بقي من المسمى ثمنا وهو الالف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل
بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب
من جهة العباد لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث
لا يمكن العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدراهم
لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا وان لم يحتمل العقد الفسخ عطف على قوله

فان احتمل الفسخ بمعنى انه لايجوز فيه النقض والاقالة وهو ثلثة اقسام لانه
اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون
المال فيه تبعا او مقصودا فبين الاقسام بقوله فمنه ما لا مال فيه كالطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر صورة الطلاق والعتاق
ان يقع التواضع بين الزوج والمراة وبين المولى والعبد بان يطلقها او
يعتقه علانية ولايكون وقوع الطلاق والعتاق مرادا بهما وهكذا العفو
عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امراته او عبده بان يعلق طلاقها
او عتقه بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا في النذر فكله صحيح والهزل
باطل لقوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي
بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين لقوله عم النذر يمين
وكفارته كفارة اليمين والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما
اسقاط بني على السراية واللزوم ولان الهزل لايمنع انعقاد السبب لان
الهازل راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد حكمها ضرورة عدم
التراخي والرد في حكمها حتى لايحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعترض
بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل
والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب معنى ولا لاستند الى وقت الكلام
كالبيع بشرط الخيار ومنه اي مما يحتمل الفسخ ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح
فالهزل اما في الاصل بان يتواضعا على ان يتناكحا ولايكون بينهما نكاح
فالعقد لازم ويجب مهر المثل للحديث السابق او في قدر البدل بان يتواضعا

على

على ان يذكرا في العقد الفين ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن الهزل
والبناء على الظاهر فالمهر الفان وان اتفقا على البناء على الهزل فالف اما عندهما
فظاهر كما في البيع واما عند ابي حنيفة رحمه الله فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع
ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه
مقصود بالايجاب لركنيته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في
النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت
الحل في الجانبين للتوالد والتناسل وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء من
الاعراض والبناء او اختلفا في الاعراض والبناء فقبل المهر الف وهو رواية
محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح
صحة العقد بالثمن وقيل المهر الفان وهو رواية ابي يوسف عنه رحمهما الله قياسا
على البيع او جنسه عطف على قوله او في قدر البدل اي الهزل اما ان يكون
في جنس البدل ففي الاعراض اي صورة الاتفاق على الاعراض يجب المسمى
وفي صورة الاتفاق على البناء يجب مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج
بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لايثبت بالهزل ولا الى ثبوت
المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع
عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى عدم
التسمية لانه لايصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر
وفي صورة الاتفاق على عدم الحضور وفي صورة الاختلاف في الاعراض
والبناء روى محمد عن ابي حنيفة مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل

لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن فى البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل
وروى ابو يوسف عنه رحمهما الله المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل
بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان
المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية
فيلزم مهر المثل ومنه اى مما يحتمل الفسخ ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت
بدون الذكر كالخلع ونحوه يعنى الطلاق على مال والعتق عليه والصلح عن دم
العمد سواء هزل فى الاصل او القدر او الجنس كما اذا خالع بطريق الهزل
بان يقول الزوجان نخالع ولم يكن بيننا خلع او خالع على الفين مع المواضعة
على ان المال الف او خالع على مائة دينار على ان المال الف درهم وكذا فى الطلاق
على مال والعتق عليه ونحوهما ففى صورة الاتفاق على الاعراض والاتفاق
على عدم الحضور وصورة الاختلاف فى الاعراض والبناء يلزم الطلاق
والمال اجماعا اما عنده فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل
بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المراة شرط اليمين
فلا يحتمل الخيار كساير الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامراته انت
طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما
يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق فى ثلثة ايام بطل
الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع
والالف لازم وكذا فى صورة الاتفاق على البناء عندهما يقع الطلاق
ويلزم المال لانه لا اثر للهزل فى ذلك فان قيل الهزل وان لم يؤثر فى التصرف

كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر فى المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال
ههنا بطريق التبعية وفى ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع
وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا ينافى
كونه مقصودا للعاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قيل المال فى النكاح
ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته فى النكاح ليست فى حق
الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل
لا المال وهذا لا ينافى الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر ويتوقف
وقوع الطلاق على مشيتها اى ارادة المراة الطلاق عنده لامكان
العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع
وهو اى الهزل يبطل الابراء اى ابراء الغريم او الكفيل لان فيه معنى التمليك
ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط ويبطل ايضا الشفعة اى
تسليمها بطريق الهزل يبطلها قبل طلب المواثبة بمنزلة السكوت عن
طلب الشفعة ويبطل ايضا تسليمها بالهزل بعده اى بعد طلب المواثبة التسليم
اى تسليم الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه فى معنى التجارة لكونه
استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار
والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم ومنها اى من العوارض المكتسبة
السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء
العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا المعنيين احدهما
اثم وهو خفة تعترى فرحا او غضبا فتحمل على عمل بغير موجب الشرع

والعقل مع ثباته بخلاف العته فينتادل ارتكاب كل محظور والاخسر
اخفش هو المصطلح ههنا وهو تخصيص العمل بما يخالفهما من وجه لو خافة عاقبته
وان كان مشروعا محمودا باصله فان البر والاحسان وان آل الى السرف
والطغيان وهو لا ينافي الاهليتين اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال
العقل والبدن الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا
بتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه
في الآخرة ولا ينافي السفه ايضا التصرفات لانه اذا بقي اهلا لتحمل امانة الله تعالى
ووجوب حقوقه بقي اهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بطريق الاولى
واتفق على منع مال من بلغ سفيها لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الآية
الى الرشد عندهما لانه تعالى علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد
وصلاح منهم حيث قال تعالى فان آنستم منهم رشدا اي ان عرفتم ورأيتم
فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم والى سنه اي
سن الرشد عنده اي عند الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد وهو
ان يبلغ سن الجدية وهو خمس وعشرون سنة فان اقل مدة البلوغ
اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقلها يمكن ان يصير المرء
جدا اذ ذلك وهو لا ينفك عن الرشد الا نادرا فاقام الرشد علما بالمتعارف
في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس
وعشرين سنة اونس منه الرشد او لم يونس ثم اختلف اي بعد الاتفاق
على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من سفه بعد البلوغ وهو منع

نفاذ

نفاذ التصرف القولي فمنعه مطلقا اي لم يجوز الامام الحجر على السفيه سواء
كان فيما يبطله الهزل ويحتمل الفسخ او لا لانه في مخاطب بتصرف صادر
عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز
والسفه لا يوجب نقصانا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب
ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق
والعتاق والنذر واليمين واقرار على نفسه باسباب العقوبات التي
يندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال وجوزاه اي الحجر فيما
يقبل الفسخ ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبة نظرا له لدينه وللمسلمين
اما الاول فلان غايته ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعفوها عن المؤمن في
الآخرة من الله تعالى وفي الدنيا من المؤمن حسن وان اصر عليها واما الثاني
فلئلا يضيع اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مطية لديون
الناس ومظنة الاستيجاب النفقة من بيت المال للافلاس فيصير على المسلمين
وبالا وعلى بيتهم عيالا والجواب ان النظر له لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة
جائز لا واجب وانما يجوز لو لم يتضمن ضررا فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون
بابطال عبارته اذ بالبيان بان فضل الانسان على سائر الحيوان ومنها السفر
وهو لغة قطع المسافة وشرعا خروج من عمارات الوطن بقصد سير ثلثة
ايام ولياليها فما فوقها سيرا وسطا وهو لا ينافي الاهليتين والاحكام
وهو ظاهر لكنه سبب التخفيف اقامة له مقام المشقة اذ جنسه لا يخلو عن
مشقة ما اقلها التحرك وامتداده مطلقا اي سواء حصل المشقة او لا

بخلاف المرض فان منه ما ينفعه الصوم كالتخمة ومنه ما لا يضره اى لا يوجب
ازدياده كالبرص الابيض فلم يتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب
الحديث بالمرض الذى يوجب المشقة ويؤثر فى قصر ذوات الاربع
اى يسقط السفر اداء شطر ذوات الاربع من الصلوات حتى لم يبق شيء
الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند
الشافعى حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له ان شاء صلى ركعتين
وان شاء اتم الاربع كما فى الافطار واذا فاتت لزمه الاربع وقد مر
تمامه فى مباحث الرخصة والعزيمة والتقييد بالاداء احتراز عن القضاء
فان القصر بالسفر انما يثبت اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت
اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما فاتت فى
السفر لا يقضى فى الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر لا يغيران القضاء
لان ما ثبت فى الذمة لا يتغير بحال ويؤثر السفر ايضا فى تاخير وجوب
اداء الصوم اى ادراك عدة من ايام اخر لا فى اسقاطه حتى اذا
ادى يقع فرضا لكنه اى السفر لكونه اختياريا مكسوبا للعبد غير موجب
لضرورة لازمة تدعو الى الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم
من غير ان يلحقه آفة لم يحل الفطر لمسافر صام اى اصبح صائما وهو مسافر
ولم يحل الفطر ايضا لمقيم صام ثم سافر بعد الافطار فى رمضان قيد للمسئلتين
وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه ويتقرر الوجوب بالشروع
وانشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه وان سقط

الكفارة

الكفارة لتمكن الشبهة فى وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر قبل التقرر
فى الذمة وهو السفر فانه مبيح فى الجملة بخلاف المريض اذا تكلف للصوم
بتحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض
المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها
فيؤثر فى اباحة الافطار ولا تسقط الكفارة اذا افطر المقيم العازم
على الصوم فى رمضان ثم سافر لانها قد وجبت بالافطار عن
صوم واجب من غير اقتران شبهة بخلاف ما اذا مرض المقيم العازم
على صوم رمضان فافطر حيث لا تجب الكفارة لان المرض سماوي
يتبين به ان الصوم لم يجب عليه واحكامه اى السفر يثبت بالخروج
استحسانا بالاثر وهو ما روى بطريق الشهرة عن رسول الله
عليه السلام وعن اصحابه رضوان الله عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص
المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت احكامه الا بعد مضى
مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنه ترك بما رويناه وفى الاقامة
قبل الثلثة اى قبل ثلثة ايام ولياليها لا يشترط موضعها اى موضع
الاقامة يعنى اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان فى غير موضع
الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان نية الاقامة
قبل الثلثة دفع للسفر وبعدها رفع والدفع اسهل من الرفع ومنها
الخطاء يطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ما ليس بعمد نحو ومن
قتل مؤمنا خطا و رفع عن امتى الخطاء وهو المراد ههنا وقدره

بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم
تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله وجاز ان يواخذ به بدليل
ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا لوجود قصد ما اقله ترك التثبت
ولذا عد في المكتسبة وهو لا ينافيهما اي الاهليتين لانه لا يخل بشئ
من العقل وقوى البدن لكنه يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل
الخطاء عن اجتهاد فلا ياثم المخطئ بعد بذل الوسع كما في القبلة والفتوى و
يصلح ايضا شبهة في باب العقوبة من حد وقود حتى لو زفت غير امراته فوطئها
على ظن انها امراته لا ياثم اثم الزنا ولا يحد ولو رمى الى انسان ظنه صيدا
فقتله لا يقتص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولا ياثم اثم القتل
العمد وان اثم اثم ترك التثبت وان لم ينفك الخطاء عن نوع تقصير وهو
ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا
يوجب الجزاء القاصر اعني الكفارة فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت
محظور فيكون جناية قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر ولا يصلح عذرا في
سقوط حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان فانه لو اتلف مال انسان
خطا بان رمى الى شاة ظانا انه صيدا واكل مال انسان ظانا انه ملكه
يجب عليه الضمان لانه بدل مال لا جزاء فعل فانه مرفوع بالحديث فيعتمد
عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة المحل ولهذا لو اتلف
جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه بدل مال لا جزاء
افعال كما ان صيد الحرم بدل المحل ووجب الدية من حيث انها بدل

المحل

المحل ولذا يتعدد بتعدده لا بتعدد الفاعل لكن على وجه التخفيف حيث
وجبت على العاقلة في ثلث سنين من حيث ان الخطا عذر فيما هو صلة لم
يقابل مالا ومبنى الصلة على التخفيف ووجب الكفارة من حيث انها شبيه
جزاء الفعل اذ لا ينفك عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا للجزاء
القاصر الداير بين العبادة والعقوبة ويصح طلاقه اي طلاق المخطئ كما اذا
اراد ان يقول اجلسي فقال انت طالق لا عند الشافعي لعدم القصد كالنائم
والمغمى عليه والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ
عن عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه امر خفي لا يوقف عليه
بلا حرج ولم يقم مقام القصد في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضى فيما
يبتني عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقام مقام
الشئ عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج
وكذا وجود الرضى وعدمه فيما ذكر لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضي
اثره الى الظاهر من البشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم
وعدم الرضا في المكره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شئ مقامهما
بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وينبغي ان ينعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه
خصمه يعني اذا اجرى البيع على لسانه خطا بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه
بعت هذا العين منك بكذا وقال الآخر قبلت مصدقا اياه في خطائه ينبغي
ان ينعقد بيعه يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان ينعقد
فاسدا كبيع المكره لوجود اصل الاختيار نظرا الى ان الكلام اختياري

ويفسد لفوات الرضا ومنها الاكراه وهو حمل الغير على ما يكرهه بالوعيد وهو
نوعان الاول ما يعدم الرضا وهو نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الفاعل
كما تم وظاهر ان الاكراه يعدمه ويفسد الاختيار وهو القصد الى احد طرفي الممكن
بترجيحه على الآخر والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سيأتي
لكنه قد يفسد بان يجعله مستندا الى اختيار آخر بان يكون الاكراه باتلاف النفس
او اتلاف العضو فان حرمته كحرمة النفس وهذا النوع من الاكراه هو الملجئ اي
الموجب لالجاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات
النفس او العضو والثاني ما يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار بان يبقى الفاعل
مستقلا في قصده بان يكون الاكراه بحبس او قيد او ضرب او نحوها مما يوجب
غما يعدم الرضا وهذا يختلف باختلاف الناس فان الارذال ربما لا
يغتمون بالضرب او الحبس فالضرب اللين لا يكون اكراها في حقهم بل الضرب
المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديدا يتضجر منه والاشراف يغتمون بكلام
فيه خشونة فمثل هذا يكون اكراها لهم قال في المنار او لا يعدم الرضا وهو
ان يهتم بحبس ابيه او ابنه اقول عد قسما من الاكراه ثم القول بوجود
الرضاء فيه مشكل فان من يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضا
ثم وهو الاكراه مطلقا اي سواء اعدم الرضا وافسد الاختيار او لا
لا ينافيهما اي اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة
والعقل والبلوغ والاكراه لا ينافي الخطاب ايضا اي لا يوجب رفع
الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى في حالة الاكراه كما في حالة الاختيار

والابتلاء

والابتلاء يحقق الخطاب وذلك لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة
او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى يوجر على المكره عليه مرة كما اذا كان
فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه
على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض
والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والاكراه لا ينافي
الاختيار ايضا لما سبق من الوجهين ولانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون
عند الحامل واوفق له او ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحوه
مما اكره به حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى الى حد الالجاء امتنع التكليف
فاذا عارضه اي الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار الحامل
يرجح اي الصحيح على الفاسد لان الفاسد معدوم في مقابلة الصحيح ان امكن
ترجيحه بان يصح نسبة الحكم الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير كما سيأتي
والا اي وان لم يكن بان لا يصح تلك النسبة كالاكراه على الاقرار وسائر
الاقوال كما سيأتي ايضا بقي الحكم منسوبا الى الاختيار الفاسد فالتصرفات
الصادرة من المكره كلها منقسمة الى هذين القسمين ما يمكن نسبته
الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان التصرفات بحسب هذين القسمين
فقال ففي الاقوال لا يصلح المتكلم ان يكون آلة لغيره المراد بقولنا
يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل
غيره عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة له
انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره بقي مقصورا

عليه ففي الاقوال لا يصلح المتكلم آلة لغيره اذ لا يصح ان يتكلم المراد بلسان
غيره حقا على وجه لا يبقى للمتكلم اختيار اصلا فاقتصرت الاقوال
باحكامها بالفروق عليه اعلى المتكلم فان كان القول مما لا ينفسخ اى لا
يحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل ذلك القول والمراد حكمه
به اى بالاكراه كالطلاق ونحوه من الامور العشرة التى يجمعها قول القائل
طلاق عتاق والنكاح ورجعة ❊ وعفو قصاص واليمين كذا النذر
ظهار وايلاء وفيء نهنه ❊ تصح مع الاكراه عدتها عشر
فان هذه التصرفات لا يحتمل الفسخ ويتوقف على الاختيار دون الرضا حتى
لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه صح لانها لا يبطل بالهزل وخيار الشرط
مع انهما يعدمان الاختيار بالحكم فلان لا يبطل بما لا يعدم الاختيار
وهو الاكراه اولى فاذا اكرهت امراة بوعيد تلف او حبس على قبول
مال الطلاق اى على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف درهم
مثلا فقبلت ذلك منه وهى مدخولة تطلق لوجود الطلاق من الزوج بدونه
اى بدون لزوم المال عليها لانه موقوف على الرضا ولم يوجد كما فى
خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال واذا اكره الرجل على تطليق امراته على مال
يلزمان اى الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه لا يمنعه واما الثانى
فلانها التزمته طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة والا اى وان لم يكن
مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا بل يكون مما ينفسخ ويتوقف عليه فسد اى
ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهله فى محله واما الفساد فلعدم

الرضا كالبيع ونحوه اى الاجارة وامثالهما ولا يصح بالاكراه او غيره الاقارير
كلها اى من الماليات وغيرها لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو الوعيد
والافعال بحسب الاكراه عليها قسمان بعضها كالاقوال فى عدم احتمال كون
الفاعل آلة للحامل فيقتصر على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل كالاكل فان الاكل
بفم الغير لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامه المتعلقة به من حيث
هو اكل كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل
لا الحامل واما ما يتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل
مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان على ايهما وكذا الزنا فان
الوطي بآلة الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان الحد على الزاني لكن لو تلفت
الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور وبعضها لا اى ليس كالاقوال
بل يحتمل كون الفاعل آلة للحامل وهو قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة
تبديل محل الجناية او لا فان لزم منه البتة تبديل محل الجناية اقتصر الحكم
على الفاعل ايضا اى كما فى الاقوال ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه
وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض لان تبديل محل
الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك
المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير
على ما يريد الحامل ويرضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو فعل معين فى
محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها وله مثالان لان تبديل
محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كالاكراه

محرم محرما على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية
على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل يلزم الجناية على احرام الفاعل
لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه والكلام وهو ان يكون
تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كالاكراه على البيع والتسليم
اى تسليم المبيع فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل
آلته لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل
يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما
اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشترى يملك
المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك والا
اى وان لم يلزم من الآلية تبديل محل الجناية نسب الحكم الى الحامل ابتداء
لا نقلا من الفاعل اليه كما ذهب اليه بعض المشايخ كاتلاف النفس و
المال فانه يمكن للحامل ان ياخذ الفاعل ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه
فاذا نسب الى الحامل ابتداء فموجب الجناية من المال والقصاص و
الدية والكفارة عليه اى الحامل فقط اى بلا مشاركة الفاعل للحامل
فى ذلك الموجب فلو اكرهه على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة
الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل
فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوسل به الى بقائها
بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف فى يد القاتل فيضاف
الفعل الى الحامل الا الاثم فانه وان كان موجب الجناية الا انه ليس

على الحامل

على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لا يصلح
آلة للحامل فى حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجنى على دين غيره ويكتسب الاثم
بغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم
بلسان الغير ولو فرضناه آلة لزم تبدل محل الجناية لانه حينئذ يكون على دين
الحامل وهو لم يامر الفاعل به فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة
الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما الفاعل فلاطاعة
المخلوق فى معصية الخالق وايثار نفسه على من هو مثله والحرمات انواع
لما فرغ عن بيان حكم الافعال المكره عليها فى انها من يتعلق والى من تنسب
شرع فى بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لا يجوز الاقدام عليها
عند الاختيار فى انها يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان
يحتمل السقوط او لا والثانى اما ان يحتمل الرخصة او لا فهى بهذا الاعتبار ثلثة
انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل
الرخصة فقط والنوع الثالث اما فى حقوق الله تعالى او حقوق العباد
وحقوق الله تعالى اما ان يحتمل السقوط او لا فشرع فى بيان هذه الاقسام فقال
والحرمات انواع ثلثة الاول حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة كالقتل فانه
لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم
لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل والمقتول فى ذلك سواء فاذا استويا
لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه والجرح فانه لو اكره بالقتل او القطع على قطع
طرف الغير اثم لو قطع لان لطرف المؤمن من الحرمة ما للنفس والزنا فانه

لو اكره بالقتل ونحوه اثم ان فعل لان فيه فساد الفراش ان كانت
المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل
ايضا واما زنا المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع
الذي هو المانع من الرخصة في جانب الرجل لان نسب الولد عنها
لا ينقطع ولهذا اسقط الاثم والحد عنها والثاني حرمة تسقط كالخمر والخنزير
والميتة فالملجئ من الاكراه بان كان بالقتل او القطع يبيحها لانه
قد استثنى بحق تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت
الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف
النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص بالمخمصة فيثبت
في الاكراه بدلالة النص لما فيه من فوات النفس او العضو فلو امتنع
المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل اثم ان علم اي ان كان عالما بسقوط
الحرمة والا اي وان لم يعلم سقوطها فيرجى ان لا يكون اثما صرح به في المبسوط
واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث
الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد والثالث حرمة لا تسقط
لكنها تحتمل الرخصة اي لا يحل متعلقها لكن قد يرخص للعبد في فعله مع
بقاء الحرمة وهي اي الحرمة اما في حقوق الله تعالى اي متعلقة بها بمعنى كون
تركها حراما اما التي لا تحتمله اي السقوط كالتكلم بالكفر اي بكلام يوجب الكفر
فان الاكراه عليه اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي
هو حق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة

مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون
حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط اطمينان القلب بالايمان
بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان او في حقوقه التي تحتمله في
الجملة كالعبادات فان الاكراه على ترك الصلوة مثلا اكراه على حرام لا يحتمل
السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط
بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار
وكذا الصوم والحج وغيرهما من العبادات فيرخص في جميع ما ذكر من امثلة
النوع الثالث بالملجئ من الاكراه وذلك لان في اجراء كلمة الكفر على اللسان
فوات التوحيد صورة لا معنى لانه لا يعتقد الوحدانية والنبوة وما
يتبعهما بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما
لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى
فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح
حق العبد لو استوى الحقان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف اذا ترجح حق
العبد ههنا لانه يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلهذا
رخص الاقدام مع كونه حراما واما اذا صبر حتى قتل فقد صار شهيدا لاعزاز
دين الله تعالى واذا تكلم فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه
تعالى كافساد الصوم والصلوة وقتل صيد الحرم او في الاحرام واما في حقوق
العباد وعطف على اما في حقوق الله تعالى كاتلاف مال المسلم فانه حرام حرمة
متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المال حق العبد والحرمة متعلقة

بترك العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها يحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلافه اكراها ملجيا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لكونه مهانا مبتذلا وبالاكراه لا يزول عصمة المال فى حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله نفسه لرفع الظلم لكنه لما لم يكن فى معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيهما من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى وحكمه اى حكم هذا القسم من الحرمة وهو حرمة متعلقة بحقوق العباد حكم ما فى حقوقه تعالى اى حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعيها فى انها لا تسقط ولكنها يحتمل الرخصة بالملجى كما سبق انفا

الخاتمة فى الاجتهاد لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث يستنبط عنها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد وهو فى اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفى الاصطلاح استفراغ المجهود اى بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فى استنباط الحكم الشرعى الفرعى عن دليله اللام فى الحكم للاستغراق اى كل حكم عن دليل فيخرج بذل المقلد وسعه فى معرفة حكم شرعى لانه ليس بذل تمام الطاقة بتلك الحيثية وبذل الفقيه وسعه فى معرفة حكم غير شرعى او شرعى غير فرعى وهذا التعريف على قول من لا يرى تجزى الاجتهاد كما هو الصواب على ما سيأتى ان شاء الله تعالى وانما لم اقل استفراغ الفقيه المجهود كما قال القوم لان فيه دورا لان الفقيه مرادف للاجتهاد

واخذ

واخذ الفقيه فى تعريف الاجتهاد كاخذ المجتهد فى تعريف الاجتهاد او اخذ الفقيه فى تعريف الفقه وشرط مطلقه وهو المستقل بالمذهب كابى حنيفة والشافعى ومالك واحمد رضوان الله عليهم اجمعين وانما قيد بالمطلق لان فى المقيد يكفى الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها ان يحوى علم الكتاب اى القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمعانيه لغة اى افرادا وتركيبا فيفتقر الى ما يعلم فى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان سليقة او تعلما وبمعانيه شرعا سواء كانت مفهومات الالفاظ او منوطات الاحكام واقسامه من انه خاص او عام او مجمل او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع وان يحوى علم السنة المتعلقة بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمتنها اى لفظها الدال على المعنى لغة وشريعة واقسامها من الخاص والعام وغير ذلك كما ذكرنا وسندها اى طريق وصولها الينا من تواتر او غيره وهذا يتضمن معرفة حال الرواة والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها وطريقه فى زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة اليوم وان يحوى علم موارد الاجماع لئلا يخالفه فى اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد فى زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى الطريق له فى هذا الزمان

وان لم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك وان امكن الآن سلوك طريقهم
وان يحوي علم وجوه القياس بشرايطها واحكامها واقسامها والمقبول
والمردود منها اي حكمه اثر الاجتهاد الثابت به غلبة الظن بالحكم على احتمال
الخطاء في ذلك الحكم فلا يجري في القطعيات اصولا وفروعا اذا كان
فيه احتمال الخطاء فالمجتهد يخطي تارة ويصيب اخرى خلافا للمعتزلة فانهم
يقولون ان كل مجتهد مصيب بناء متعلق بقوله خلافا على ان الحكم عند
الله واحد عندنا ومتعدد عندهم فان المجتهدين اذا اجتهدوا في حادثة
واحدة فالحكم عند الله تعالى على راينا واحد منها وعلى رايهم ما ادى اليه اجتهاد
كل مجتهد لهم اولا انه لو لم يتعدد لكلف بغير المقدور يعني ان المجتهدين
كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدد لزم التكليف بما ليس في وسعهم
لهم ثانيا ان الاجتهاد في الحكم نحوه اي مثل الاجتهاد في امر القبلة يعني
ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة عند الالتباس والحق
فيه اي في امر القبلة متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا
ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن
جميع الجهات بالنسبة الى المصلي الى جهات مختلفة قبلة لما ادى فرضه من
اخطاء واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة فان قيل تعدد الحق يستلزم
اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه
ان اريد بالنسبة الى الشخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شئ
على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين

الى قومين

الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجبا
على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه قلنا
في الجواب عن الاول التكليف بالاجتهاد لا اصابة الحق يعني لا نم ان المجتهد
مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد وصرفه انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد
حق نظرا الى رعاية شرايطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند
الله تعالى او خطا والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم
عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو
حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب
ظن المجتهد وان كان خطا عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأي
المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى
اليه ظنه وان كان خطا لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب
على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطاء
واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطا واجبا وبالصواب حراما
وهو ممتنع والجواب عن الثاني انا لا نم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف ولو
تعدد لما فسد صلوة مخالف الامام عالما حاله اذ لو كان كل مجتهد مصيبا
لصح صلوة المخالف لاصابتهما جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد
صلوته يدل على حقية مذهبنا واما عدم اعادة المخطي للكعبة صلوته فليس
لاصابته الحق عند الله تعالى بل لكونها اي الكعبة غير مقصودة بالذات حتى لو وجب
لها يكفر ولذا جوز فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها

الى جهة التحرى والى اى جهة كانت للراكب فی النوافل وانما المقصود
الجهة التى رضيها الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس بانتقال الوسيلة
ولنا ان الحق لو تعدد لزم الفساد اذ تغير الاجتهاد لان الاجتهاد الاول
ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد
وكل منهما فاسد وا اذا صار المقلد مجتهدا وخالف الحكم الذى اعتقده
تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين والا
لزم النسخ بالاجتهاد وهو اى الخلاف بيننا وبينهم انما هو فى الشرعيات
لا العقليات كمباحث يتعلق بالذات والصفات والافعال من
الالهيات والنبوات فان المليين اجمعوا على وحدة المصيب فی العقليات
الا عند بعضهم اى بعض المعتزلة وهو ابو الحسن العنبرى والجاحظ فانهما
قالا ان كل مجتهد مصيب فى مسائل الكلام وهو باطل لان المطلوب فيها هو
اليقين الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم وقدمها وجواز
روية الصانع وامتناعها ونحو ذلك ثم المجتهد المخطى فی اجتهاده مصيب ابتداء
اى بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان كان مخطئا انتهاء اى بالنظر
الى الحكم لترتب الحسنة على الاجتهاد المخطاء حيث قال عم لعمرو بن العاص
احكم على انك ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة
والحسنة لا يترتب على الخطاء من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة
للمشقة الاجتهادية لا للاصابة فی الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن
شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما قيل وقد دل عليه آية بدر فلا

اقل من ان لا يؤدى الى الثواب وقيل لا اى ليس بمصيب ابتداء بل مخطى
ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ ابى منصور لاطلاق الخطاء فى الحديث
يعنى ان الخطاء المذكور فی الحديث السابق مطلق والمطلق منصرف الى
الكامل والخطاء الكامل هو الخطاء ابتداء وانتهاء قلنا لو سلم الا انه لا اعتداد
به فى الاصول يعنى لا نم اولا اقتضاء المطلق الكمال يعتد به فى مسائل
الاصول فانه امر خطابى لا عبرة به فی مقام الاستدلال ولو سلم ذلك
فقد تخلف ههنا مقتضاه الذى هو الكمال لمانع ترتب الحسنة فان الحديث
لما دل على ترتب الحسنة على الاجتهاد ولو خطاء امتنع حمل الخطاء على الكمال
اذ لا ثواب على الخطاء من كل وجه ولا يعاقب المجتهد عليه اى على الخطاء ولا ينسب
الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل
فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون طريق الصواب والدليل الموصل اليه
بينا فاخطاء المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة فى الاجتهاد فانه يعاقب عليه
وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض فى مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على
ان الطريق الصواب بين فی زعم الطاعن وهو اى الاجتهاد لا يتجزى اعلم
انهم اختلفوا فى ان الاجتهاد لمن حصل له مناط فى مسئلة فقط هل يجوز ام
لا فقيل يجوز وقيل لا يجوز اولا لو لزم العلم بجميع المآخذ لزم العلم بالاحكام
كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كمالك فی بعض الاحكام لا ادرى
وثانيا ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم فى حقها والجواب عن الاول انا لا نم
انه لازمه لجواز ان يعترض ما يمنع من الترتب كتعارض الادلة وعدم المجال

للقدر الواجب من الفكر لتشوشه او استدعائه زمانا وعن الثاني انا لانم
ذلك لجواز تعلقها بما لم يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه ففي المحيط بالبعض
يقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفي المحيط بالكل يضعف او ينعدم
فيحصل وللنافي ان كلا مما لا يعلمه يحتمل كونه مانعا فلا يحصل ظن عدم المانع
والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق به في ظنه نفيا او اثباتا اما باخذ
عن المجتهد او جمع اماراتها التي قررها الائمة وضموا كلا الى جنسه فيحصل ظن عدم
المانع وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب وترك اكثر المصنفين هذه المسئلة
لكن كونه غير متجزئ هو الصواب المروي عن الامام رحمه الله لما مر في حد الفقه
ان الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل وان المقلد يجوز ان يعلم بعض
الاحكام من الادلة كذا قيل واقول التحقيق ان الاجتهاد الذي هو
الفقاهة كالبلاغة وساير العلوم التي عبارة عن الملكات فكما ان الشخص
اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من شكر او شكاية او مدح او ذم
على مقتضى الحال لا يكون بليغا ويجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب
ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده
اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم
شرعي فرعي عن دليله ولا ينافي ذلك صدور لا ادري من المجتهد كما سبق

قد وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب
على يد اضعف عباد الله القوي احمد بن محمد البرسوي عفي عنهما
في اواسط محرم الحرام سنة ست وتسعين وتسعمائة

ومن كلام الشافعي في حق علم الكلام لأن يلقى الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك
خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام ذكره السيوطي في إتمام الدراية شرح النقاية

269